PENSATORI ANTICHI E MODERNI

PLATONE

IL GORGIA

VERSIONE ITALIANA DI GIUSEPPE FRACCAROLI

A CURA DI PAOLO UBALDI

Quarta Edizione





" LA NUOVA ITALIA „ EDITRICE
FIRENZE

Printed in Italy

1947 - S. T. E. T. - Firenze (Stabil. di Empoli)

AL LETTORE

Fra le numerose carte di Giuseppe Fraccaroli, mio venerato maestro, che si conservano nella Biblioteca Comunale di Verona, oltre alla versione della Repubblica *platonica, da me pubblicata lo scorso anno nella collezione « Il pensiero classico » diretta da Ettore Bignone, trovasi pure quella del* Gorgia, *con note e una breve introduzione* (1). *Di questa opera del Fraccaroli fui pregato di curare la stampa per la Collana « Pensatori Antichi e moderni » della Casa ed. « La Nuova Italia ». Il lavoro, come si rileva da due date apposte al principio e alla fine di esso, fu cominciato il 18 ottobre 1907 a Limone sul Garda e terminato a Verona il 28 giugno 1912; e dall'esame del ms. si vede chiaro che la versione fu attentamente riveduta e corretta dall'autore. E però l'opera mia si ridusse a poco. Riscontrai tutta la versione sul testo greco, se mai per inavvertenza fosse stata omessa qualche cosa, e corressi qua e là qualche parola, o ne mutai l'ordine per maggiore chiarezza. Ma si tratta d'inezie. Tuttavia noto subito qui i pochi luoghi come da me furono corretti, ponendovi accanto la lezione originale, affinchè il lettore giudichi della bontà o meno delle mie correzioni:*

p. 456 E: non per cominciare ⟨*a darle*⟩ *— non per cominciare*

---

(1) Trovai pure la versione del *Menone;* ma non è completa e manca delle note e dell'introduzione.

p. 458 A: *e con piacere — e che con piacere*
p. 458 E: *ciò che hai detto; chè forse — ciò che hai detto. Perocchè forse*
p. 475 B: *o è più dispiacevole e sarebbe più brutto, perchè va di sopra nel dispiacere — certo o è più dispiacevole e perchè va di sopra nel dispiacere sarebbe più brutto,*
p. 496 A: *certo al tempo stesso ha gli occhi — certo ha insieme gli occhi*
ib.: *si libera — si parte*
p. 498 B: *quando ⟨questi nemici⟩ si accostano, — quando si accostano,*
p. 514 B: *per qualche amico o per noi stessi — per qualche amico o nostro proprio*
p. 518 B: *meravigliosi curatori — eccellenti curatori*

Così pure, invece di Giove, *scrissi sempre* Zeus, *perchè all'infuori di due luoghi si ha* Zeus *e non* Giove; *e invece di* Milziade, Miltiade. *Infine, cambiai gli* imperocchè *con qualche altra parola equivalente, imperocchè l'*imperocchè *è voce che non mi garba affatto. Forse avrò torto io.*

Di mio non aggiunsi che alcune note e il capitolo II dell'Introduzione che contiene il riassunto del Dialogo. Le quali aggiunte sono segnate con parentesi ⟨ ⟩; ma queste parentesi, quando si trovano nel testo, sono del Fraccaroli stesso.

Maggio, 1933.

PAOLO UBALDI.

INTRODUZIONE

I.

1. *Le persone del dialogo.* — 2. *Il tempo in cui è collocata la scena del G.* — 3. *Quando fu scritto G.*

1. Le persone che interloquiscono nel *Gorgia*, il tempo in cui il dialogo si immagina tenuto e quello in cui fu scritto, questi sono i tre punti di fatto sui quali il lettore moderno forse può aver caro di esser preventivamente chiarito.

E prima dirò delle persone. Socrate è il protagonista e Cherefonte (1) è la sua ombra, come sempre: oppositori di Socrate sono successivamente Gorgia, Polo e Callicle.

Gorgia di Leontini, figlio di Caramantide e fratello del medico Erodico, era di qualche anno maggiore di Socrate, gli sopravvisse di molti, e morì ben più che centenario. Dicesi che col fratello, pel quale la notizia è forse più attendibile, sia stato scolaro di Empedocle (2) e che da Empedocle abbia appreso la passione del parlare artificioso e quella della pompa nel vestire. Dovette essere informato anche della speculazione eleatica di Senofane e di Parmenide che stava degenerando in eristica, nè gli fu certo ignota la dottrina eraclitea del continuo divenire, delle quali tutte certo si giovò nel suo libro *della natura o di ciò che*

(1) Cfr. la nota a pag. 448 A.

(2) QUINTIL. III, 1, 8.

non è (1), nel quale non solo affermava che nulla è, ma altresì che se fosse non si potrebbe conoscere, e che se pur si conoscesse non si potrebbe trasmettere altrui tal conoscenza col discorso. Protagora suo coetaneo negava le cose solo implicitamente affermando che la misura di tutto è l'uomo e che per conseguenza ciò che appare anche esiste per lui: sarebbe dunque Gorgia andato più oltre fino all'assoluto nichilismo filosofico? Certamente se nulla è, non vi può esser più nè il vero nè il falso, ma solamente parvenza del vero e del falso, e la retorica perciò sarebbe l'arte delle arti. Ma che proprio così decisamente il retore invadesse il campo filosofico fu sempre messo in dubbio, e non è nuova la tendenza di attenuare queste illazioni e limitarne la portata. Ora ultimamente Enrico Gomperz (2) sostenne e veramente, a mio credere, in sostanza dimostrò che il *Della natura* dovette essere non un libro filosofico, ma una declamazione retorica, un *tour de force* nel sostener l'impossibile, simile al *Palamede* o all'*Elena* di Gorgia stesso. La retorica del resto, della quale Gorgia passa per il padre (3) e il creatore, fioriva già praticamente in Siracusa e famigerati sono i nomi di Corace e di Tisia, che i primi insegnarono quest'arte, e Tisia ne scrisse anche un manuale. Costoro per altro badavano esclusivamente all'utilità pratica; e poichè è sopra tutto il tribunale il luogo ove più importa saper far trionfare le proprie ragioni o i propri torti, all'eloquenza tribunalizia sopra tutto l'attività di costoro si rivolse. Era inevitabile per ciò che il loro insegnamento non potesse limitarsi all'arte della parola come studio della forma, ma dovesse svolgersi altresì e con maggiore intensità alla sostanza, che oltre il modo di dire dovesse curare le cose da

(1) SEXT. EMP. *Adv. log.* VII, 65 sgg.

(2) Nel primo capitolo del suo libro *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1912.

(3) PHILOSTR. *V. Soph.* I. 9. Veramente Trasimaco di Colofone avrebbe prima di lui insegnato che la buona prosa deve avere ritmo e periodo. Cfr. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, pp. 15 e 41 sgg. e WILAMOWITZ *Philol. Untersuch.* VII. 312.

dire; non fosse dunque pura retorica, ma anche insieme sofistica. Sappiamo infatti di spedienti e di arzigogoli che si suggerivano per ottenere la persuasione, la persuasione, non la dimostrazione, per far parere la stessa cosa secondo il bisogno grande o piccola, antica o nuova, verisimile o inverisimile (1). L'accusato di violenza, poniamo, era più forte della sua vittima? allora si sosteneva non esser verisimile ch'egli abbia aggredito, poichè doveva sapere che il sospetto sarebbe caduto su di lui. Era invece più debole? allora non è verisimile ch'egli abbia cominciato a menare con la quasi certezza di pigliarle. — A noi, è vero, paiono mere ingenuità; ma aggiungivi la sicumera, la voce stentorea e l'impudenza, non sono in fondo ragioni più sciocche di quelle di cui sogliono accontentarsi anche da noi giudici e giurati. Non si nega con ciò che nell'arte degli imbrogli del progresso ne abbiamo fatto molto, ma non è progresso di finezza. Tranelli di prove e di controprove, di perizie e di controperizie, menzogne ufficiali e denegazioni spavalde della verità conosciuta, sono grossolanità che in Atene non sarebbero state mai tollerate. Sottigliezze logiche invece, sofismi, paralogismi, arguzie, arzigogoli erano gli spedienti degli antichi.

Soverchiar con l'ingegno e con lo spirito è ad ogni modo meno illegittimo e meno brutale che non sia soverchiare con la procedura. E all'atto pratico quelli erano mirabili, e mirabili furono fino dai primi principî. A Corace e a Tisia si potè infatti attribuire il noto aneddoto della causa da vincere prima di pagare le lezioni. Corace avrebbe insegnato a Tisia la retorica col patto che questi lo dovesse pagare quando con l'arte da esso appresa avesse guadagnato la prima causa. Ma poichè lo scolaro non si decideva mai a far l'avvocato, il maestro lo citò pel pagamento e ragionò a questo modo: o il giudice ti dà torto e ti condanna, e tu devi pagarmi per effetto appunto della sentenza; o ti dà ragione e ti assolve, e devi pagarmi parimenti, perchè si è avverata la condizione che vincessi. E lo scolaro

(1) Cfr. PLAT. *Phaedr.* p. 267 AB.

argomentava a sua volta: se io sarò assolto non ti pagherò, perchè sarò assolto; e se sarò condannato ti pagherò ancora meno, perchè la condizione era che io dovessi vincere la causa e non già perderla.

Ora che l'insegnamento di Gorgia comprendesse anche cotesta specie di eloquenza non può esser alcun dubbio (1): egli ne faceva anzi espressa professione. Ma non era questo il suo forte: la insegnava bensì, ma non la esercitava. Dionisio d'Alicarnasso infatti ci dichiara (2) di non aver trovato affatto di Gorgia discorsi giudiziari e pochi discorsi politici. Tipica di Gorgia invece era l'eloquenza epidittica, l'eloquenza di parata, l'eloquenza accademica, diremmo noi, o l'eloquenza del conferenziere; era perciò in generale eloquenza laudativa. Or l'eloquenza laudativa attinge alla sofistica, se mai vi attinge, assai blandamente; parla a chi è già persuaso; non ha contradditorio, è perciò mera retorica. E come retore essenzialmente e non sofista Gorgia ci è rappresentato da Platone. Gorgia presso di lui declama bensì, ma sottilizza molto poco: alla prima obiezione seria che gli è fatta si dà vinto, e si sente costretto a riconoscere di dover sapere insegnare occorrendo, oltre la retorica, anche la giustizia, proprio quello ch'egli espressamente e per principio negava di far mai (3). Sofista è Polo, sofista è Callicle, che gli danno rincalzo; Gorgia, no, Gorgia è retore.

E che Platone nel rappresentarlo in questo dialogo, e nel farne la caricatura per bocca d'Agatone nel *Simposio*, non ne abbia nè falsato nè alterato il carattere, ce lo assicurano le altre testimonianze e gli altri documenti che di Gorgia ci restano. Alla eloquenza epidittica sostanzialmente infatti appartengono l'*Elena* e il *Palamede*, i due elogi che ancora possediamo di parecchi che ne scrisse. Che se in questi troviamo ancora trionfare il paradosso, paradosso scherzoso, paradosso innocente quando non c'è chi con-

---

(1) Cfr. p. 452 E.

(2) WALZ, *Rhet. gr.* V. p. 543.

(3) Cfr. p. 460 A.

traddica, anche più esclusivamente accademici dovettero essere il discorso *Olimpico* e il *Pitico* che presero il nome loro dai luoghi dove furon recitati (1), ed erano esortazioni alla pace e alla concordia contro il barbaro, e così l'*Epitafio* per gli Ateniesi (2). Nè i *luoghi comuni,* che di Gorgia citano Aristotele (3) e Cicerone (4), sembrano esser altro che appunto pezzi di parata, da impararsi a memoria e da applicarsi ai casi vari. Ora che valeva tutta questa produzione? Se dovessimo giudicare da quel po' che ci rimane, dovremmo dire che valeva ben poco. Gorgia ha il merito, o il demerito, di esser stato il creatore dello stile artificioso, ma appunto perch'egli in questo genere è un primitivo, l'artificio è ancora apparente e stridente.

Ciò che abbiamo di Gorgia è in dialetto attico, con qualche tintura di jonismo spiegabile facilmente, poichè Leontini sua patria era jonica. Or poich'egli in Atene non consta e non pare sia mai venuto innanzi ai sessant'anni (5), dove spese egli prima la sua attività? Leontini pare un campo troppo ristretto; mentre invece la vicina Siracusa gli offriva un terreno, come abbiamo veduto, già ben predisposto da sfruttare. Certo è che non attese di venire in Atene per insegnar la retorica, e Polo agrigentino che lo accompagnava aveva da lui imparato già l'arte: or poichè Siracusa (e Agrigento pure) erano doriche, di necessità converrà ammettere che anche Gorgia fino a che rimase in Sicilia parlasse dorico e scrivesse dorico. Egli dunque e prima e poi scrisse e parlò una lingua che non era la sua, non era l'espressione naturale e inconsciente con cui il popolo esprime le sue passioni e i suoi pensieri, per leggi organiche di associazioni spontanee, ma uno strumento artificiale e per un certo rispetto più ricco d'effetti. È questo un fatto sul quale pare a me non fu posta ancora la

(1) PHILOSTR. *V. Soph.* I, 9, 2.
(2) ID. *ib.* 3.
(3) *Conf. soph.* 34, 7.
(4) *Brutus* 12, 47.
(5) ἤδη γεράσκων. PHILOSTR. *l. c.*

debita attenzione: la formula retorica in Atene non è, e forse non avrebbe potuto essere, un germoglio spontaneo, ma viene introdotto da chi non parla attico se non per averlo appreso più o meno letterariamente. Il dialetto attico era giunto già al germoglio massimo della sua fioritura poetica e per la poesia aveva già ogni maggiore libertà e ogni maggiore agilità che potesse augurarsi; ma per la prosa non si può dire che fosse ancora uscito dai primi elementari tentativi. Scrivere come si parla è presto detto, ma in realtà la lingua che comunemente e popolarmente si parla non sempre nè spesso è sufficente nei casi più solenni della vita pubblica. Il popolano chiamato innanzi al tribunale si impapina appunto perchè non possiede la lingua che esprima quelli ordini di idee di che là si discute. Ma torcere la lingua che si parla ad esprimere concetti diversi da quelli per i quali e tra i quali essa era nata e cresciuta, non si ha dubbio che accada più facilmente a chi l'abbia imparata con consapevolezza di studioso che non a chi la parli spontaneamente. Or Gorgia appunto (come anche Trasimaco di Colofone, che lo precedette nel tempo ancorchè gli restasse addietro molto in efficacia), perchè il dialetto attico non era stato il verso che gli aveva insegnato mamma natura, si sentiva più libero di modificarlo, di contorcerlo, sopra tutto di forzarne i costrutti, di giovarsi di parole e di frasi poetiche, di ridurlo da parlata a lingua letteraria; egli fu in una parola il creatore primo della prosa attica. Checchè si possa giudicare dei mezzi da lui adoperati e dei risultamenti da lui ottenuti, nei quali fu ben presto superato anzi schiacciato e da altri e da Isocrate; per quanto si possan deplorare la falsità e il convenzionalismo che con lui e per lui s'introdussero nella letteratura, non bisogna disconoscere la parte grande di merito ch'egli ebbe nel procacciare al dialetto attico la possibilità di diventare, come divenne, lingua universale.

Checchè sia di ciò, e per quanto mediocre sia il giudizio che serenamente e spassionatamente noi possiamo portare di quest'uomo, sta in fatto che Platone stesso, che ai sofisti e ai retori in genere non è solito di fare complimenti, per

Gorgia invece, non ostante un po' d'ironia, mostra sempre molta deferenza, non gli fa sostenere cause inique, e lo rappresenta sempre come una persona per bene. Certo poi l'autorità sua per tutta la Grecia fu immensa e la sua fama fu indiscussa. Appunto per la sua abilità nel parlare (ce lo dice Platone stesso (1)) quei di Leontini lo mandarono nel 427 loro ambasciatore ad Atene, e ottennero per esso quanto domandavano (2). Fu quella una data memoranda: il successo di Gorgia fu clamoroso; tutti accorrevano da lui, tutti volevano esser suoi scolari; Critia e Alcibiade, Pericle e Tucidide (3), il tragico Agatone vengono alla rinfusa annoverati tra quelli che udirono le sue parole e, quale più quale meno, vi si informarono. Tanta fu la fortuna di Gorgia che si può dire che d'allora in poi egli abbia abbandonato la Sicilia per la Grecia. E questa egli percorse largamente (4) insegnando, e molti entusiasmi egli suscitò specialmente in Tessaglia a Larissa, i cui cittadini prima intenti ai cavalli e allo sfarzo furono per opera sua presi d'amore per gli studi (5). E in Atene specialmente insegnò a più riprese la retorica e accumulò grandi sostanze (6), (fu veramente quella l'età aurea dell'insegnamento); insegnò per altro la retorica non la filosofia. Tolta ogni serietà a quel suo saggio dall'apparenza scettica, nessun sofista, si può ben asserirlo, fu e nella dottrina e nella pratica così vuoto di pensiero filosofico come Gorgia.

Di Polo d'Agrigento tutto quello che sappiamo lo sappiamo da Platone e quasi interamente da questo dialogo.

---

(1) *Hipp. mai.* p. 282 B.

(2) THUC. III 86.

(3) Così PHILOSTR. *l. c.* e *epist.* 73; ma nel 427 Pericle era già morto e delle sue lezioni potè perciò approfittare poco. Ogni tentativo di sconvolgere la cronologia del dialogo platonico su così lieve fondamento è da respingere. Cfr. H. DITTMAR, *Aeschines von Sphettos*, pp. 20-22.

(4) PLAT. *Apol.* p. 19 E.

(5) PLAT. *Menon* p. 70 B.

(6) ISOCR. *Antid.* 155.

E basta questo poco per rappresentarcelo vivo. Da un luogo del *Fedro* (1) si induce che molto egli dovesse anche al retore e poeta Licinnio, e si conferma che l'arte sua era tutta formale. Filostrato (2) ci aggiunge che era un gran signore e che aveva dato a Gorgia assai denari, perchè gli insegnasse la sua arte. Quanto egli fosse più vuoto e insieme più spavaldo del maestro, per chi ha sott'occhio il dialogo non c'è di bisogno aggiunger parole a dimostrarlo.

Callicle.... Chi è Callicle? Poichè di lui, che secondo Platone avrebbe dovuto essere uno degli uomini politici più in vista del suo tempo, non ci resta affatto nessun altro ricordo, non potendosi spiegar facilmente questo silenzio della storia, si fecero due ipotesi, l'una che *Callicle* non sia che un pseudonimo sotto il quale si debba veder indicato questo o quell'altro uomo politico, più probabilmente forse Critia; l'altra che sia un personaggio immaginario. Certo è che nel dialogo abbondano per la figura di Callicle dati e contingenze che si direbbero affatto personali: però un'età, un ufficio, una casa per un personaggio fantastico, se ha da aver consistenza, come si possono inventare a piacimento, così anche giova inventarli, e, per esempio, l'esser Callicle attribuito al demo di Acarne non è argomento per credere all'esistenza storica di un Callicle Acarnese, come viceversa non basta a provare ch'egli possa essere un sostituto di Critia, per ciò che Critia non era di quel demo (3). Chi vuol rappresentare una persona dis-

---

(1) p. 267 C.

(2) *Vitae Soph.* I, 13.

(3) Di Critia non si sa il demo; si sa soltanto la tribù da XENOPH. *Hell.* II 3, 2, dove i nomi dei trenta tiranni sono disposti secondo l'ordine ufficiale delle φυλαί, per modo che i tre primi, tra cui è Critia, spettano alla prima tribù. la Eretteide. Il demo di Acarne invece appartiene alla tribù Eneide; non è pertanto quello di Critia. Si è congetturato che il demo di Critia fosse Fegunte, che appunto è della Eretteide, da un Κάλλαισχρος Φηγούσιος che si trova in un'iscrizione posteriore però di parecchio al tiranno (*C. I. A.* II 943): l'ipotesi non ha altro fonda-

simulandone il nome, deve di necessità modificarne anche i dati più particolari: se no, tant'è rinunciare alla finzione. Allo stesso modo possono spiegarsi anche altri cenni; uno solo dà un po' da pensare. Callicle un bel giorno con altri tre, Tisandro, Androne e Nausicide (1) si sarebbero riuniti a convegno per deliberare. Che cosa deliberassero vedremo tra poco: intanto si argomenta: se sono, come sono, questi signori tutti e tre persone storiche ne consegue facilmente che sia tale anche il quarto; e se il convegno ebbe luogo per davvero, come furon noti i nomi dei tre, così dovrebbe essere pure quello del quarto. O se Callicle era un personaggio immaginario, che ragione c'era di porlo in questo rapporto così speciale con quei tre? Gli è che immaginario, e non ne dubito punto, è anche il convegno. Che cosa infatti deliberano i quattro convenuti? Deliberano fino a che punto si deva studiare filosofia e prendono le loro brave precauzioni per non diventare troppo sapienti. È serio ciò? È concepibile? Questo è uno scherzo salato, ma uno scherzo. Quei tre signori dovettero esser ben noti e segnalati fra i disprezzatori della filosofia, e Platone te li mette insieme, come avrebbe fatto un poeta comico, a dare un saggio della loro sciocchezza collettiva. Se Callicle era un personaggio immaginario, tanto più Platone avea la convenienza e l'interesse di porgli accanto persone reali che per un verso o per l'altro seguissero lo stesso indirizzo: così distruggeva preventivamente l'accusa di combattere anche tesi immaginarie.

Del resto ogni personaggio umano immaginario che l'arte crei non è mai del tutto immaginario. L'artista ha già l'esperienza della vita e crea secondo questa esperienza. Ne sia egli consciente o inconsapevole, egli muove sempre dal reale: lo altererà, lo contaminerà, ma anche suo malgrado il reale gli si impone. Quei due meravigliosi tipi di

---

mento se non nel nome Callescro che si trova pure nella famiglia di Critia, ma non però soltanto nella sua famiglia. — Queste notizie ebbi dalla diligente cortesia del prof. Gaetano De Sanctis.

(1) Cfr. la nota a p. 487 C.

preti, parroco e cappellano, della Leila del Fogazzaro, tutti capiscono subito di dove sono tratti, eppure si può credere che l'autore non abbia proprio avuto l'intenzione maligna di mettere in satira i loro originali. Gli è che la realtà in arte prevale a ogni momento sull'idea e le dà il corpo: senza del quale non avrebbe consistenza, e dentro della finzione vive sempre qualcuno. Il pittore attinge a un modello; lo correggerà lo idealizzerà; ma se ha da rappresentare una figura viva, bisognerà che sia quella tal figura con quella tale realtà. Se pertanto Callicle sarà un personaggio immaginario, è pressochè impossibile che nel fondo di esso non sia un personaggio reale. Può esserci incertezza sul più e sul meno, sul grado delle alterazioni, sulle quantità delle aggiunte, sulla modalità delle contaminazioni, ma io non metterei dubbio che tutta immaginazione non sia nè possa essere e che anche qui dietro all'idea sia la realtà: l'anima di Callicle è in sostanza l'anima d'un vivo e la sua rappresentazione è tratta sostanzialmente da un modello.

Quale fu questo modello? Furono supposti parecchi nomi, ma uno tra gli altri ha un buon grado di probabilità, quello di Critia (1). Col carattere di Callicle infatti quello di Critia concorda assai bene per quanto lo conosciamo da Platone stesso e da Senofonte (2).

E se Critia era quello che Platone ebbe in mente, si capisce anche la convenienza da parte di Platone di dissimularne il nome e la persona. Non sarebbe stato bello ch'egli

---

(1) OTTO APELT, *Platonische Aufsatze*, pp. 106-8 ha sostenuto Callicle essere Alcibiade: io convengo che molti tratti di Alcibiade abbiano contribuito a formare il carattere di Callicle, ma a credere senz'altro a una tale sostituzione per me si oppone il fatto che Alcibiade nel dialogo è ricordato due volte da Socrate a Callicle come una terza persona a lui diversa. Per Critia invece simili obiezioni non han luogo.

(2) Ciò fu posto in luce principalmente da CHRISTIAN CRON, *Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias*, non però in modo da dissipare ogni obiezione, e questa innanzi tutte, come possa attribuirsi a Critia il disprezzo per i laconizzanti, che Callicle mostra a p. 551 E.

mettesse in scena il suo congiunto a sostenere una parte odiosissima, quasi a ribadire sulla sua memoria l'infamia che aveva accompagnato la sua morte. E che tale non potesse essere l'intenzione del filosofo è chiaro dal conto ch'egli mostra fare di Critia negli altri suoi dialoghi: egli non si fa giudice delle sue azioni, ancorchè siamo sicuri che non possa averle approvate, ma lo tratta sempre come una persona rispettabile da poter esser nel *Timeo* messo alla pari con Timeo stesso e con Ermocrate uomini politici ineccepibilmente rispettabili.

Possibilità, probabilità, tutt'al più, naturalmente, e non certezza, e di ciò per questa questione ci dobbiamo contentare.

2. In che tempo intese Platone di collocare la scena del Gorgia? Nel 427 quando per la prima volta il sofista venne ad Atene ambasciatore di quei di Leontini. Questo ritennero già Augusto Boeckh e lo Zeller, e questo fu ripetuto da parecchi filologi del tempo loro: altri opinano altrimenti, e preoccupati delle molte allusioni e fatti posteriori a quell'anno chi l'abbassa di poco, a prima del 420 lo Jahn, al 420 il Munk, tra il 420 e il 413 il Cron, altri più risoluto e conseguente scende al dato più tardi che è il processo contro gli strateghi alle Arginuse (p. 473 E), e cioè al 405 (Schleiermacher, Ast, Stallbaum, C. F. Hermann e Jowett), chi finalmente (Deuschle, Gercke) ritiene che Platone abbia più o meno di proposito lasciato tutto nell'indeterminatezza. Che però il 427 sia la data vera che Platone intese di fissare, per me è fuori di dubbio per una considerazione molto ovvia. Le origini della retorica in Atene datano appunto dalla venuta di Gorgia: nell'occasione della sua ambasceria egli diede i primi saggi di questa sua arte e vi ebbe un successo clamoroso.

Or volendo Platone mostrare l'inanità di questa nuova dottrina, come la incarna, per così dire, nella persona del suo fondatore, così era consentaneo anche la rappresentasse nel momento del suo ingresso nel mondo e nel pensiero ateniese, e non in uno stadio qualunque e indifferente del suo svolgimento ulteriore. Soltanto perciò nel 427 hanno

senso comune le domande che fa Socrate chi sia Gorgia, che arte professi, che cosa prometta a' suoi scolari. In un tempo posteriore qualsiasi, quando di Gorgia e della retorica erano piene le trombe della fama, queste domande stesse avrebbero puzzato di retorica.

Di fronte a questa ragione di buon senso, le altre che si possono addurre paiono superflue: le addurrò a ogni modo. Platone ebbe in mente il 427 quando ricordò la recente morte di Pericle (1): era morto infatti il 429. Similmente egli escludeva le date posteriori rispettivamente e al 406 e al 413 quando ricordava Nicia e Aristocrate vivi (2). E su questo punto anzi prego il lettore di porre attenzione. Nicia e Aristocrate sono nominati come coloro che potrebbero per esperienza propria testificare che chi è ingiusto può anche esser felice, come felice si credeva Archelao re di Macedonia, del quale si era prima discorso. Or qui fu notato (Stallbaum, Ast) che una tale testimonianza può prestarsi tanto da vivi quanto da morti; ma se questo è vero in tesi generale, nella fattispecie non è vero affatto. Quando Platone scriveva questo dialogo e Nicia e Aristocrate e Archelao stesso, che fino ad un certo punto si sarebbero creduti felici, erano tutti e tre periti ingloriosamente di morte violenta: ora egli non li ricordava e non

---

(1) Pag. 503 C. Περικλέα τουτονὶ τὸν νεωστὶ τετελευτηκότα. Nè vale il dire che νεωστί può riferirsi anche a un tempo abbastanza lontano. Lo sappiamo:

Pur ora del Tevere
A' lidi tendea
La vela d'Enea.

Gli è che il vicino e il lontano sono relativi alla cerchia a cui in quel dato momento si stende il pensiero, e nel nostro caso non c'è nessun appiglio per dare al νεωστί un senso più lato di quello della più normale contingenza.

(2) Pag. 472 A. Di Nicia è nota a tutti la misera fine nella spedizione di Sicilia (413). Aristocrate fu uno degli strateghi alle Arginuse condannati a morte nel 406. (È ricordato da Arist. *Av.* 125 e sg., e da Tucidide, VIII, 89).

li riavvicinava tutt'e tre se non a scopo d'ironia tragica: Archelao, Nicia e Aristocrate secondo il giudizio del volgo e il loro proprio si credono felici, ma non secondo la verità. La discussione prosegue a dimostrare che l'ingiusto è per sè infelice anche se non gli toccasse d'esser punito: il lettore però sapeva che in fatti tutti e tre questi esemplari dell'ingiustizia fortunata ebbero finalmente il fatto loro: Nicia e Aristocrate da morti dunque avrebbero attestato contro la tesi di Archelao: vivi dunque Platone dovea fingerli per far sì che potessero testimoniare a favore. E allora come si spiegano i riferimenti molteplici a fatti che ebbero luogo anche molto dopo il 427? Distrazione dello scrittore? Non la escluderei affatto in tutti i casi (1), ma nella maggior parte io credo che l'anacronismo sia stato lasciato correre consapevolmente. La concezione del tempo è differente in arte da quella che è nella storia, e in ogni caso chi guarda da lontano spesso i piani prospettici si sovrappongono e si confondono. L'arte sopprime i tempi e gli spazi vuoti, e la concezione ideale bada più ai nessi sostanziali che alle contingenze casuali. Or Platone voleva combattere la falsità della retorica non solo nei suoi principi, ma anche nelle sue molteplici conseguenze: talora una novità pare innocente e cela il germe della corruzione, e Gorgia in fondo era ed era stimato un galantuomo, come tale infatti Platone lo tratta. Con lui Socrate discute la tesi più oggettiva, se la retorica conduca alla conoscenza. La risposta è che no: dunque la retorica è inutile. Ma se è inutile, è poi almeno innocua? No: il discorso con Polo e quello con Callicle dimostrano di conseguenza in conseguenza che nei rispetti della morale la retorica è dannosa. Nel discorso di Callicle i valori morali sono interamente rovesciati: egli formula netta la tesi del Nietzsche.

Or Platone ha presentato tutta questa evoluzione degenerativa, e le conseguenze ultime sono quelle ch'egli ha più presenti; è naturale dunque che più gli interessino gli

(1) Forse c'è nell'allusione alla rappresentazione dell'*Antiope* d'Euripide (p. 485 E), che è del 406.

esempi più vicini, quelli di cui egli stesso è testimonio. Questi fatti perciò assumono per lui un carattere di universalità e direi quasi di assolutezza, sono incarnazione di princìpi; il culto del falso porta all'apoteosi di Archelao, il dispregio del vero alla condanna di Socrate. E l'allusione appunto a fatti che si svolsero durante tutto un trentennio dal punto originario di partenza, sta ad avvertirci che non è soltanto un principio astratto quello che Platone combatte, ma tutto il complesso delle sue conseguenze nella vita reale. È un dramma quello ch'egli rappresenta e procede perciò come un poeta drammatico abbreviando, condensando, idealizzando il tutto in tre atti, l'infezione, il morbo, la rovina; tra due termini fissa l'origine della retorica come principio, la condanna del giusto estrema conseguenza. Il primo atto però fin a tanto che Gorgia è protagonista non esce ancora nè in tesi nè in fatto dai tempi di Gorgia, nè c'è ivi cenno alcuno o allusione a uomini o ad avvenimenti oltre il 427. Gli atti seguenti rappresentano appunto le conseguenze inevitabili di quei princìpi, e il procedimento logico porta con sè di naturale conseguenza il procedimento anche storico. Il *Gorgia* insomma è il dramma morale di tutta una generazione: il contingente e l'accidente, per così dire, vi è soppresso, o modificato quanto conveniva al carattere che doveva avere prevalentemente di necessità e di universalità. Gorgia in certo senso si potrebbe dire somigli a Edipo: l'uno e l'altro portano in se stessi il germe del male e non lo sanno: ma Edipo paga finalmente di persona e Gorgia assiste senza potersi difendere alla condanna definitiva di tutta l'opera propria. Se è vero l'aneddoto (1) che Gorgia come lesse questo dialogo abbia detto che Atene aveva prodotto un nuovo Archiloco, ciò vorrebbe dire ch'egli intese bene il velen dell'argomento; — chè quanto invece alle forme esteriori, di che avrebbe potuto egli lagnarsi?

3. Non meno importante è l'altra questione, pure cronologica. Quando fu scritto il *Gorgia?* Si prevede in esso

---

(1) ATHEN. IX, p. 505 D.

la morte di Socrate e, si può credere, anche quella d'Archelao: questo ci porta di qua del 398; ma è certo che il dialogo è di parecchi anni più recente. Di quanto? La stilometria naturalmente per determinarne la data serve poco: essa dà dei risultati attendibili solamente fra scritti che stian tra loro a notevole distanza, e qui la questione è limitata a un breve cerchio di tempo. Il *Gorgia* infatti, non vi ha dubbio, è della prima maniera di Platone, ancorchè di questa sia per ogni rispetto il più mirabile. Non si dubita che venga dopo il *Lachete*, il *Carmide*, il *Protagora*, l'*Eutifrone*, l'*Apologia*, il *Critone* e altri dialoghi socratici minori, e non foss'altro, per lasciar posto a questi, conviene abbassarne la data parecchi anni al di qua della morte del maestro (1). Più grave ancora è la considerazione che nel *Gorgia* Platone vola con le sue proprie ali e che quanto all'arte del concepire e dello scrivere ha raggiunto il sommo della perfezione. Il Socrate del *Gorgia* non è più il Socrate storico che si contenta di negare e che fa professione di non sapere, ma, non ostante qualche espressione di modestia, all'occorrenza e sa e insegna (2). Ma di quanto abbasseremo questa data? Non credo che ciò si possa determinare se non si determina insieme la data di quei dialoghi coi quali il confronto è più vicino. E per far ciò, un'infinità di que-

(1) Si volle vedere nel *Gorgia* una polemica contro il retore Policrate (cfr. GOMPERZ, *Griech. Denker* II² pp. 278-79), il quale non prima del 393 scrisse una tirata contro Socrate cercando di giustificare la sua condanna. Questa ipotesi ha una certa probabilità: soltanto è da avvertire che dello scritto di Policrate siamo informati solo da fonti tarde e indirette, e che le argomentazioni che a Policrate sono attribuite nulla obbliga a credere fossero anche sue invenzioni; probabilmente egli non fece che raccogliere quello che la gente diceva da un bel pezzo. Non si può dunque escludere, ancorchè sia meno probabile, che fosse Policrate invece ad aver di mira Platone, anzichè Platone Policrate.

(2) Si possono notare qua e là nel *G.* altri tratti speciali che al Socrate storico non convengono: così, per esempio il Socrate del *G.* ammette come certa l'immortalità dell'anima.

stioni. Prima e capitalissima questa: è nota al *Gorgia* la dottrina delle idee? Io sto per il no (1). Luoghi come p. 497 E, p. 503 E, p. 506 C ed altri simili si intendono benissimo anche da chi di questa teoria non abbia affatto alcun sospetto, o ad ogni modo non escono da quella teoria dei concetti che faceva parte della dottrina di Socrate. Se ciò è vero, si sarebbe tentati di dire che il *Gorgia* dovrebb'essere anteriore al *Menone* (2), nel quale la teoria platonica dell'esistenza reale di un mondo dell'essere in contrapposto del mondo del fenomeno è espressamente formulata con la dottrina dell'anamnesi. Gli è che è una mera quanto assurda petizione di principio il darsi ad intendere che il processo organico di una teoria trotti sempre in linea retta e che con mirabile semplicità la mia espressione d'oggi, anche quella più incidentale ed accidentale, debba comprendere tutto il contenuto di quella di jeri e magari aggiungervi sempre qualche cosa di più. Il non esservi quindi nel *Gorgia* alcuna traccia dell'anamnesi non basta per me a provare con tutta certezza l'anteriorità sua al *Menone*, se prima non mi si potrà dimostrare che questo principio nel *Gorgia* avrebbe servito a qualche cosa, o che ci aveva almeno col *Gorgia* punto che fare.

Ciò che possiamo conchiudere con sicurezza è questo solo, che dalla tesi edonistica ed utilitarista del *Protagora*, che però Platone non aveva accettata, a quella del bene per il bene che informa tutto il *Gorgia* il passo è enorme. Fare il bene per trarne un utile, astenersi dal male per evitar la punizione sono bei discorsi, ma e se questa pu-

---

(1) Cfr. GOMPERZ, *l. c.* p. 285: « Sicure e chiare tracce della dottrina delle idee nel *Gorgia* si cercano inutilmente. Si può però fiduciosamente sostenere che lo spirito della nuova dottrina già aleggia sopra quest'opera ». Similmente LUTOSLAWSKI, *Origin and growth of Plato's logic*, p. 217. PRAEDER, *Platons philosophische Entwickelung*, p. 122.

(2) Lo ritengono anteriore GOMPERZ, *Griech. Denker* II, p. 303, CONST. RITTER, *Platon*, I. Posteriore lo ritiene W. LUTOSLAWSKI, *Origin and growth of Plato's logic*, ch. IV.

nizione uno riesca ad evitarla, che ragione c'è più perch'egli dal male deve astenersi? La stessa questione è proposta, e presso che nei termini medesimi, anche nella *Repubblica*; e così qui come là si dimostra che la giustizia è per sè preferibile sempre all'ingiustizia indipendentemente dai danni o dai vantaggi che posson derivare dal praticar l'una o l'altra. Altro è infatti quello che è piacevole e altro quello che è bene (e ciò sarà ribadito poi con ogni argomento logico nel tardo *Filebo*); la morale dunque non è la scienza dell'utile, ma la scienza del bene, la scienza o piuttosto la coscienza dell'armonia e dell'euritmia nella quale insieme consiste il premio più degno del ben fare. In queste conclusioni *Gorgia* e *Repubblica* concordano pienamente, soltanto la *Repubblica* procede più oltre, dalla dimostrazione all'apoteosi. L'idea del bene in essa è la prima e la massima nella gerarchia delle idee e si confonde con Dio stesso.

(II.

Il contenuto del dialogo.

L'argomento del dialogo è complesso: esso parte da una semplice domanda intorno alla definizione della retorica, ma per gli sviluppi imposti dalle risposte degli interlocutori vengono messi innanzi e discussi i grandi problemi della felicità, del bene, del valore della virtù e della vita. La conversazione ha tre fasi, essendo tre in successione gl'interlocutori di Socrate.

(Prologo). Dopo un breve prologo, in cui ci vengono presentati tutti i personaggi del dialogo, Callicle, Socrate, Cherefonte, Gorgia e Polo (cc. 1-2),

(I. Parte. - *Interlocutori: Socrate e Gorgia*) Socrate domanda a Gorgia quale sia la sua arte; e, proclamandosi questi retore — e valente retore (c. 3), gli chiede quale sia l'oggetto della retorica. Gorgia dice che essa ha per

oggetto i discorsi, ma Socrate gli fa notare che anche le altre arti hanno per oggetto i discorsi (la medicina, p. es., i discorsi relativi alle malattie) e spinge così Gorgia a dichiarare che la retorica raggiunge il suo fine e si compie per mezzo della parola. Scacciato anche da questa posizione, Gorgia afferma successivamente che i discorsi della retorica si riferiscono alle cose più belle e importanti che riguardino l'uomo, e che il maggior bene dell'uomo è quello di essere indipendente dagli altri e di poter dominare nelle città (cc. 4-7).

La retorica dunque, dice Socrate, è l'arte di persuadere? Ma, osserva, anche le altre arti e scienze sono artefici di persuasione; bisogna però domandarsi: quale specie di persuasione produce la retorica? Gorgia risponde: quella persuasione che ha luogo nei tribunali e nelle altre assemblee, ed ha per oggetto il giusto e l'ingiusto (cc. 8-9, p. 454 B). Ma qui Socrate afferma che è necessario distinguere due specie di persuasione: l'una, che produce opinione senza scienza, l'altra, che produce scienza. Alla prima appartiene la persuasione prodotta dalla retorica. E poichè Gorgia dichiara che, quando si tratta di prendere una decisione, non sono i competenti quelli che riescono a imporsi, ma i retori, — tanto grande è la potenza della retorica (e appunto per questo non bisogna abusarne, che altrimenti sarebbe giusto disprezzare e cacciar dalla città chi di questa retorica non faccia giusto uso), Socrate fa notare che se il retore riesce a prevalere, poniamo, sul medico dinanzi a un'assemblea, egli è un incompotente che prevale sul competente dinanzi ad altri incompetenti (cc. 10-13). E, quando si tratta del giusto e dell'ingiusto, di ciò che è bene e di ciò che è male, in che condizione si troverà il retore? Sarà un incompetente che parla a incompetenti, o *deve* essere edotto di tali problemi? E chi va a scuola del retore sarà necessario che egli pure ne sia edotto, o in precedenza o per aver appreso da lui? Risponde Gorgia che chi ignora tali cose può apprenderle da lui; ma allora, conclude Socrate, il retore non può formare alla retorica se non chi sappia che cosa sia il giusto e l'ingiusto: e

poichè chi *conosce* il giusto *è* giusto (1), resta messo in evidenza quanto si contraddica Gorgia, affermando che bisogna bandire dalla città chi fa mal uso della retorica e commette ingiustizia. Ciò che infatti è veramente fondato sulla giustizia non può adoperarsi ingiustamente (cc. 14-15).

(II. PARTE. - *Socrate e Polo*). Polo allora domanda a Socrate qual concetto abbia egli della retorica. Per me, risponde Socrate, non è nemmeno un'arte, ma soltanto un'empiria, una pratica, intesa a gradire e a produrre piacere, ossia — in sostanza — adulazione (κολακεία) (cc. 16-18). Vi sono, continua Socrate, due arti che si riferiscono al corpo:

la ginnastica e la medicina; alle quali corrispondono due arti che si riferiscono all'anima:

la legislazione e la giustizia.

Ma anche l'arte adulatoria si suddivide in quattro parti, e insinuandosi in ciascuna di quelle si fa passare per l'arte che, imitando, ha travisato: così, alla ginnastica corrisponde l'arte dell'abbigliamento, dell'azzimarsi; alla medicina la culinaria; alla legislazione la sofistica, e alla giustizia la retorica (2). In conclusione la retorica corrisponde, per l'anima, a ciò che la culinaria è per il corpo (cc. 19-20).

Polo obbietta: eppure i buoni retori sono assai considerati nelle città e hanno grandissimo potere; ma Socrate gli risponde che essi, al contrario, sono i meno potenti, perchè fanno soltanto ciò che a loro par meglio, non ciò che vogliono (cc. 21-23). Infatti l'uomo opera sempre in vista di un bene; ora il retore e similmente il tiranno che uccidono o danneggiano i cittadini, pensando di fare il proprio bene e facendo invece il proprio male, fanno quello che a loro pare, non ciò che vogliono — e il loro potere però è nullo (c. 24, p. 468).

---

(1) Si ricordi che per Socrate *sapere* e *virtù* sono identici.

(2) Queste parti « sono distinte così per lor natura, ma essendo poi cose vicine si impastano insieme nello stesso vaso, e delle stesse cose i sofisti e i retori, nè san che farsi essi di sè nè gli altri di loro » (p. 465 C).

E qui, insistendo Polo nel dire che essi sono degni di invidia, *la discussione si sposta*: Socrate vuol dimostrare a Polo che chi opera ingiustamente è infelice e degno non già d'invidia, ma di compassione, perchè il peggiore di tutti i mali consiste nel commettere ingiustizia (cc. 24, p. 469-29). E poichè Polo dichiara che, secondo lui, è peggio il patirla, ma più *brutto* il farla, Socrate afferma l'identità di *bello* e *bene*, di *brutto* e *male*, e lo costringe a convenire con lui che il commetter ingiustizia è peggio che subirla, non per il dolore che arreca, ma per il danno che produce (cc. 30-31).

Poi dimostra che è maggior male sfuggire al castigo, che non essere punito; poichè chi è punito si libera dall'ingiustizia, e cioè dal male più grande che sia nell'anima. Conclude affermando che più felice è chi non ha male nell'anima, e più infelice chi ha l'ingiustizia e non ne vien liberato. Quelli che cercano di fuggire al castigo — dice Socrate — badano soltanto alla parte dolorosa di esso, e quando all'utile sono ciechi e non conoscono « quanto è maggior disgrazia che con corpo non sano convivere con anima non sana, ma putrida e ingiusta e scellerata. Per il che anche fanno di tutto per non pagare la pena nè liberarsi dal massimo male, procacciandosi e sostanze e amici e d'essere persuasivi quanto mai nel parlare » (1) (cc. 32-35). Fa d'uopo dunque sorvegliarsi per non cadere nell'ingiustizia; ma se questo accadesse, bisogna recarsi dal giudice e accettare il castigo. E allora — dice Socrate a Polo — dov'è la grande utilità della retorica? Essa è inutile, sia nell'uno che nell'altro caso (c. 36).

(III. Parte. - *Interlocutori: Socrate e Callicle*). *a*) Il terzo interlocutore, Callicle, attacca violentemente le affermazioni di Socrate, dicendo che solo per legge o convenzione (νόμῳ) si ammette da tutti che il fare ingiustizia sia peggio che il patirla; ma per natura (φύσει) no (c. 37). E insistendo su quest'antitesi di legge e natura, afferma recisamente che subir la violenza e non esser buoni di rin-

(1) pag. 479 B-C.

tuzzarla, non è cosa neppur degna d'un uomo; è cosa da servo, a cui meglio varrebbe morire che vivere, se maltrattato, oltraggiato non sia nemmeno atto a difendere sè e chi gli è caro. Gli è che quelli che fanno le leggi sono i più deboli; essi le fanno per il proprio tornaconto; e per spaventare i più forti dicono che l'ingiustizia consiste nel voler prevalere su gli altri (c. 38). La natura, al contrario, proclama che è giusto che il migliore prevalga sul peggiore, e che il più forte abbia di più del meno forte (c. 39).

Segue una tirata contro la filosofia, buona sola, dice Callicle, per i giovani, ma che si deve poi lasciare, se si vuole imparare ciò che è veramente necessario a sapersi. Invece, aggiunge, se tu, o Socrate, fossi posto sotto accusa, non sapresti come cavartela e ti lasceresti condannare a morte. Che saggezza è questa, che rende un uomo incapace di giovare a se stesso, o di salvarsi o di salvare gli altri? (cc. 40-41).

Ma Socrate insiste sul significato esatto di questa espressione: il diritto del più forte, e Callicle, spinto dalle incalzanti domande dell'avversario — il quale con un breve ragionamento gli dimostra che legge e natura non sono termini antitetici (cc. 42-43) — è costretto a precisare che « più forte » significa « migliore », e « migliore » « più valente » — ossia più intelligente e infine più coraggioso. Chiarito questo punto Socrate chiede: e che significa dire che il migliore e più intelligente abbia più degli altri? Rispetto a che cosa deve egli avere di più? (cc. 44-45).

b) Callicle avendo risposto che a costoro spetta il potere nelle città, e che i dominatori devono avere più dei soggetti, Socrate *sposta la questione*, e domanda: E rispetto a se stessi, come li pensi tu? Dominanti o dominati? Intendi che abbiano il dominio di sè? e cioè che siano costumati, temperanti, valevoli a dominare le loro passioni? Callicle sostiene che in natura è bello e giusto dare libero sfogo a tutte le passioni; felice è colui che ha tutti i desideri possibili ed è in grado di sodisfarli, procurandosi ogni sorta di piaceri (c. 46). Ma Socrate gli ribatte e dimostra con crudezza che la felicità non può consistere nell'aver dei bi-

sogni e sodisfarli; e ponendo la distinzione fra i concetti di « piacere » e di « bene », lo conduce a distinguere fra piaceri buoni e cattivi (cc. 47-49). Ne consegue la subordinazione del piacere al bene, e la necessità di una competenza singolare per distinguere, fra le cose che arrecano piacere, le buone dalle cattive (cc. 50-54).

c) *Si ritorna così alla retorica* e alla distinzione fra le arti che non guardano oltre il piacere e quelle che distinguono che cosa è bene e che cosa è male. Si tratta di sapere — dice Socrate — quale genere di vita dobbiamo scegliere per agire veramente da uomo, e cioè se parlare nelle assemblee ed esercitare la retorica e prender parte alla vita pubblica, o piuttosto quell'altro conforme a filosofia; e in che cosa questo differisca da quello (c. 55) (1).

Socrate nomina alcune arti che mirano solo al diletto: l'auletica, la poesia corale, la ditirambica, la tragica. Anche la poesia è una specie di retorica, essendo come un discorso dinanzi al popolo (cc. 56-57). Ma che dire della retorica vera e propria? Gli oratori politici parlano sempre a fin di bene, proponendosi unicamente questo scopo, che i cittadini diventino ottimi quanto è più possibile per i loro discorsi? E Callicle così è condotto ad ammettere la distinzione fra due sorta di eloquenza: l'una che mira a compiacere, l'altra che mira a migliorare. Probabilmente, osserva Socrate, questa seconda non s'è mai trovata (c. 58). L'uomo buono che dice a fin di bene ciò che dice avrà

(1) p. 500 C. Ottimamente V. Arangio-Ruiz (« Gorgia », p. 103, n. 1): « Ecco formulato esplicitamente quello che è il tema principale del « Gorgia », tema che è stato preparato da tutte le discussioni antecedenti: si tratta di istituire un confronto tra la vita che si pone per iscopo solo il successo, chiamasi essa vita retorica o politica, e la vita che ha per iscopo solo il bene, e che si può chiamare invece filosofica. L'una corrisponde alla culinaria, come quella che non ha un criterio per distinguere il bene dal male, che è ἄνευ λόγου; l'altra che corrisponde alla medicina, perchè ha codesto criterio, consiste in codesto λόγος, è vita « secondo ragione ». La filosofia è *ratio vivendi*, vuol razionalizzare la vita ».

sempre in mente uno scopo, e cioè che nell'anima de' suoi cittadini si produca giustizia, saggezza e ogni altra virtù e vengano da lei allontanate e l'ingiustizia e la dissolutezza e ogni altra malvagità (c. 59). A questo dunque dovrebbe badare il buon retore; indurre i cittadini al bene e proibire loro ogni cosa che impedisca di diventar migliori, vale a dire castigarne con la proibizione l'anima a fine di migliorarla sempre più.... (c. 60). A questo punto Callicle, impazientito, vorrebbe troncare la discussione, ma Gorgia prega Socrate di continuare e di finire tutto il suo penserio (c. 61).

d) E Socrate accondiscende; e tornando a prendere in esame i concetti di « bene » e di « piacere », e la necessità di subordinare questo a quello, afferma che l'uomo saggio, essendo e giusto e santo e valoroso, è compiutamente buono, opera e vuole il bene sempre, e dunque è felice; mentre infelice è colui, che opera il male (cc. 62-63). Vero male infatti è soltanto l'ingiustizia, o meglio il commettere ingiustizia, non già il subirla (c. 64). Ora, noi possiamo evitare di commetterla, ma non di subirla (che a ciò non serve nè l'aver potenza e signoria nella città, nè l'esser amico di chi governa, nè l'arte di sapercela cavare davanti ai tribunali con lo studio e l'esercizio della retorica) (cc. 65-66). Ciò che veramente importa non è di vivere a lungo quanto più è possibile col cercare di evitar ogni pericolo; ma sì di cercare il modo migliore con cui impiegare il tempo che si ha da vivere (cc. 67-68). Il dovere dell'uomo politico consiste nel rendere migliori i propri concittadini (cc. 69-70) — e degni di questo nome non pare che siano stati i precedenti che governarono Atene, come Pericle, Cimone, Miltiade, Temistocle, chè per opera loro migliori non divennero certo gli Ateniesi, anche se essi siano stati migliori dei politicanti d'oggidì (cc. 71-73). E la stessa cosa s'ha a dire dei sofisti.... (cc. 74-76). E però Socrate s'aspetta d'essere, quando che sia, tradotto in tribunale e condannato a morte; poichè — dice — « io credo di essere dei pochi Ateniesi, per non dir il solo, a tentare la vera arte politica e il solo a praticarla di quelli d'ora. Ma poichè non per

divertire io dico sempre i discorsi che dico, ma cercando il meglio e non il piacevole, nè voglio fare quello che tu mi consigli, che son vanità, non avrò che rispondere in tribunale » (1) (c. 77). — Alle obiezioni di Callicle, che gli domanda se gli par bella la sorte d'un uomo in tali condizioni, Socrate risponde: « purchè gli resti, caro Callicle, quella tal cosa sola, come più volte m'hai consentito; se cioè egli si sia procacciato questa difesa, di non aver, nè rispetto agli uomini, nè rispetto agli Dei, detto e operato nulla d'ingiusto.... Il morire, per se stesso, nessuno lo teme, se non sia del tutto irragionevole e vile, ma teme il commetter ingiustizia. Con l'anima infatti carica di molte iniquità andare all'Ade è l'estremo d'ogni male » (2) (c. 89).

(Chiusa). E a conferma di ciò e quasi a conclusione di tutto il pensiero svolto nel dialogo espone un mito, « un bellissimo racconto, — dice a Callicle — che tu prenderai bensì per una fiaba, ma per me è storia fatta » (3). È un mito che, come quelli del *Fedone* e della *Repubblica* molto affini a questo del *Gorgia*, riguarda l'oltretomba, dove le anime degli uomini, presentatesi davanti a Radamante, Eaco e Minosse, vengono giudicate nude, e cioè unicamente in base del bene e del male compiuto durante la vita (cc. 79-82 p. 526 D). E poichè, finisce Socrate, a tutto ciò io credo, « mi studio come io possa mostrare l'anima mia al giudice più sana possibile. Lasciàti dunque andare gli onori della maggior parte degli uomini, indagando la verità procurerò d'essere quanto è da me migliore veramente e vivere così e, quando io muoia, morire » (4). Ed esorta vivamente Callicle e gli altri a seguirlo per questa via, la quale sola appare esser utile anche laggiù. Questo solo infatti resta saldo e provato: « che si ha guardarsi dal commetter ingiustizia più che dal riceverla, che sopra ogni cosa l'uomo deve cu-

(1) p. 521 D-E.
(2) p. 522 C-E.
(3) p. 523 A.
(4) p. 526 D.

rare non di parer buono, ma di esser tale e in privato e in pubblico; che se finalmente qualcuno sgarri in qualche cosa, lo si ha da punire, e questo è il bene secondo, dopo l'esser giusto, il diventarlo e con l'esser castigato pagare la pena; e ogni sorta di piaggeria, rispetto a sè e rispetto agli altri e rispetto a pochi e rispetto a molti, la si ha da fuggire; e della retorica si ha da usare sempre a fin di giustizia come di ogni altra cosa qualsiasi » (1). Pratica dunque della giustizia e delle altre virtù; tutto il resto non val proprio niente (cc. 82, p. 526D-83)).

(1) p. 527 B-C.

IL GORGIA

PERSONE DEL DIALOGO

Callicle

Socrate

Cherefonte

Gorgia

Polo

1. *Callicle.* Alla guerra, dice il proverbio, e alla battaglia, p. 447
caro Socrate, s'ha da prender parte a questo modo.

Socrate. Ma o che siamo giunti, come suol dirsi, a festa finita (1)?

Callicle. È una festa coi fiocchi veramente: di tante belle cose infatti Gorgia ci ha or ora intrattenuto nella sua dissertazione (2).

Socrate. La colpa, del resto, caro Callicle, l'ha Cherefonte,
questo qui che ci ha tenuti in piazza a perder il tempo. B

Cherefonte. Non fa niente, Socrate; rimedierò. Gorgia è mio amico, e disserterà anche per noi altri; se è il caso, ora, e, se meglio ti piaccia, un'altra volta.

Callicle. Come? o Cherefonte; Socrate desidera di sentir Gorgia?

Cherefonte. Siamo qui appunto per questo.

---

(1) Il testo soggiunge καὶ ὑστεροῦμεν, parole che certi editori espungono come un glossema: non li seguirei certamente in una recensione critica, e appena mi credo lecito ometterle nella versione come superflue.

(2) ἐπεδείξατο. Tanto il verbo ἐπιδείκνυμι quanto il nome ἐπί-δειξις mancano di un corrispondente esatto in italiano. Anche il *demonstrativum dicendi genus*, con cui traduce Cicerone, non rende chiaro che cosa sia l'eloquenza epidittica, a meno che non la connettiamo con le così dette dimostrazioni politiche, le quali non dimostrano niente, ma soltanto ostentano. *Ostentare* viceversa importa una censura che nella parola greca non c'è. *Eloquenza di parata* sarebbe più esatto, ma non è frase comoda da adattarsi a ogni luogo.

Callicle. Perciò, quando vorrete venire a casa mia; — perocchè Giorgia è alloggiato da me, e vi terrà la sua lezione (1).

Socrate. Bene, Callicle. Ma vorrà poi discorrere con noi? Poichè io voglio sentire da lui stesso quale sia il valore C
dell'arte di quest'uomo, e che cosa è che professa e che insegna: il resto poi, la lezione, come tu dici, a un'altra volta rimettiamola (2).

Callicle. Non c'è quanto, o Socrate, chiederne a lui. Era infatti anche questo un punto del suo saggio; invitava cioè proprio ora a interrogarlo chiunque volesse dei presenti, e lui a tutto avrebbe risposto.

Socrate. Bene, benissimo. O Cherefonte, domandagli.

Cherefonte. Che ho a domandargli?

Socrate. Chi egli è.

Cherefonte. Cosa vuoi dire?

Socrate. Come se fosse, poniamo, uno che fa scarpe, po- D
trebbe rispondere che è calzolaio. O non intendi cosa voglio dire?

2. *Cherefonte.* Intendo, e domanderò. — Dimmi, o Gorgia, dice il vero il nostro Callicle, che professi di rispondere su qualunque cosa uno ti voglia domandare?

---

(1) L'invito di Gorgia a casa sua deve intendersi per un'altra volta e in generale: qui è chiaro che il dialogo continua dov'è cominciato, verosimilmente un ginnasio o altro luogo di pubblico convegno.

(2) τὴν δ'ἄλλην ἐπίδειξιν εἰσαῦθις, ὥσπερ σὺ λέγεις, ποιησάσθω. Ma a dire che si poteva rimandare a un'altra volta era stato Cherefonte e non Callicle; e il JOWETT, conscio di questa difficoltà, per far che le parole cambino indirizzo, inserisce qui un *o Cherefonte*, con un salto dall'uno all'altro personaggio, che mi pare poco naturale: se mai, avrebbe detto ὥσπερ οὗτος λέγει. Per me preferirei un'altra spiegazione: o ammetterei una distrazione dell'autore, che ripensa come detto da Callicle ciò che aveva detto invece un altro (e non c'era qui un affare di stato da non credersela lecita); o riferirei ὥσπερ σὺ λέγεις non ad εἰσαῦθις, ma iperbaticamente ad ἐπίδειξιν: Callicle infatti aveva insistito molto su questo vocabolo.

Gorgia. Vero, o Cherefonte. E anche or ora infatti io dichiaravo appunto questo, e dico che nessuno mi ha domandato mai nulla di nuovo da molti anni in qua (1). 448

Cherefonte. Ti sarà certo facile allora di rispondermi, o Gorgia.

Gorgia. Puoi farne la prova, o Cherefonte.

Polo. Sì, per Zeus, e se vuoi, o Cherefonte, anche con me. Gorgia infatti mi pare anche sia stanco, chè ha dissertato a lungo appena adesso.

Cherefonte. E che, o Polo? Credi tu di saper rispondere meglio di Gorgia?

Polo. Che ti fa ciò, quando pur sia in modo che ti contenti?

Cherefonte. Nulla mi fa; ma poichè lo vuoi, rispondi dunque. B

Polo. Domanda.

Cherefonte. Ecco che domando. Se Gorgia, per esempio, fosse intendente dell'arte di cui s'intende il fratello suo Erodico (2), che nome gli daremmo giustamente? Non come lui?

(1) Questa vanteria è veramente risibile e poteva dar luogo a scherzi atroci per poco che uno fosse stato malevolo. Narra infatti FILOSTRATO nell'introduzione alle *Vite dei Sofisti* che un Cherefonte (e soggiunge che non sarebbe il nostro, ma o svaria oppure il testo è guasto) gli avrebbe perciò domandato perchè mai le fave gonfiano il ventre e non gonfiano il fuoco; alla quale sciocchezza Gorgia ne avrebbe risposto un'altra non minore, che cioè la terra produce le verghe per gli uomini che fanno di tali domande. Se l'aneddoto ha un fondamento di ragione generale, i particolari sono così sciocchi che ci costringono senza esitanza a rifiutarlo. — (Su Cherefonte e sul suo carattere vedi *Apol.* p. 21 A, *Charm.* p. 153 e sg. (e in AR. *Nub.* 103, 503, *Av.* 1560 la caricatura che ne fa il poeta comico). Fu amico e appassionato ammiratore di Socrate. Cacciato da Atene al tempo dei trenta tiranni — era di parte popolare — vi rientrò con Trasibulo e gli altri fuorusciti; morì poco dopo. Scrisse di filosofia, secondo uno scol. di Aristofane, ma le sue opere dovettero ben presto andar perdute.)

(2) Erodico fratello di Gorgia non deve esser confuso con Erodico di Selimbria, pure medico, di cui parla *Resp.* IV 406 A. Aglaofonte di Taso fu insigne pittore e così i suoi due figli Aristofonte e il grande Polignoto.

Polo. Precisamente.

Cherefonte. Medico dunque dicendo ch'egli è, diremmo bene.

Polo. Sì.

Cherefonte. E se fosse di quella di cui Aristofonte di Aglaofonte o il suo fratello (1), cosa lo stimeremo allora giustamente?

Polo. Pittore, si capisce.

Cherefonte. Ora di che arte s'intende egli, perchè chiamandolo da essa lo possiamo chiamare col suo nome? C

Polo. V'hanno, o Cherefonte, molte arti tra gli uomini da esperienza varia sperimentalmente trovate; esperienza infatti fa sì che l'età nostra proceda per arte, come inesperienza per caso. Di tutte queste se ne appropriano altri altre altrimenti, e le ottime gli ottimi (2). Dei quali uno è pure il nostro Gorgia e professa l'arte che è più bella.

3. *Socrate.* Proprio bene, o Gorgia, si vede, Polo è preparato per tener dei discorsi. Ma però non fa ciò che aveva promesso a Cherefonte. D

Gorgia. Perchè poi, o Socrate?

Socrate. A ciò che è domandato non mi pare affatto che risponda.

Gorgia. Ma se vuoi, puoi domandarglielo anche tu.

Socrate. No, se a te però non dispiaccia di rispondere tu stesso, ma ⟨sentirei⟩ te più volentieri. Chè per me è chiaro che Polo, anche da ciò ch'egli ha detto, si è esercitato di più in quella che chiamano retorica che non nel discorrere. E

(1) ⟨Polignoto.⟩

(2) Poco più oltre, a p. 462 C, Socrate cita un libro di Polo (σύγγραμμα) ch'egli aveva letto di fresco, ove era una definizione della retorica che s'accorda molto bene con queste parole. Le quali sono così poco naturali e così scelte proprio dallo scatolino da poterle credere una citazione dritta dritta dal libro stesso. Come infatti pertinenti ad una τέχνη le cita SIRIANO, *Sch. ad Hermog.* (SPENGEL, Συναγ. p. 87). Del resto anche ARISTOTELE, *Metaph.* I, 1, 4, accetta questa distinzione fondamentale di Polo sugli effetti dell'ἐμπειρία e dell'ἀπειρία.

Polo. E perchè, o Socrate?

Socrate. Perchè, caro Polo, mentre Cherefonte ti domanda di che arte Gorgia sia intendente, fai bensì l'elogio dell'arte sua, quasi che qualcuno la biasimasse, ma che cosa è non hai risposto.

Polo. Ma non ho risposto che era la più bella?

Socrate. Precisamente; ma nessuno ti domandava quale po-
tesse essere l'arte di Gorgia, ma che ⟨arte fosse⟩ e che
cosa Gorgia si dovesse chiamare. Come negli esempi di
prima ti avea suggerito Cherefonte e gli hai risposto
bene ed in breve, così anche ora di' che arte è, e cosa 449
dobbiamo chiamar Gorgia. O piuttosto, o Gorgia, dim-
melo tu cosa dobbiamo chiamarti e di che arte è che
sei intendente?

Gorgia. Della retorica, o Socrate.

Socrate. Retore dunque bisogna chiamarti?

Gorgia. E buon retore, o Socrate, anche se quello che *esser mi vanto*, come dice Omero, vuoi chiamarmi (1).

Socrate. Sicuro che voglio.

Gorgia. Chiamami dunque.

Socrate. Anche altri pertanto dobbiamo dire che sei capace di farne?

Gorgia. Io faccio appunto professione di questo e non solo B
qui, ma da per tutto.

Socrate. Vorresti allora, o Gorgia, come discorriamo adesso tra noi, continuare parte domandando parte rispondendo e la prolissità dei discorsi, come quelli che Polo aveva cominciato, rimandarla a un'altra volta? Ma ciò che prometti non ce lo mentire (2), e sii cortese di rispondere in breve alle domande.

Gorgia. Ci sono, o Socrate, alcune risposte per le quali si C
richiedono discorsi lunghi; ma io mi proverò ciò non
pertanto a dartele brevissime. Poichè è anche questa una

(1) La citazione Omerica dà un'aria di garbata ironia ad una espressione che altrimenti sarebbe stata un vanto inurbano.

(2) La promessa di rispondere è data da Gorgia fino da p. 447 D.

delle abilità che professo, non esservi chi sappia le medesime cose dirle più in breve di me.

Socrate. Giusto questo occorre, o Gorgia. E di questo appunto dammi un saggio, del parlar breve, del parlar lungo poi un'altra volta.

Gorgia. Sì, lo farò; e non dirai di aver udito altri più conciso.

4. *Socrate.* Ebbene; poichè dici d'essere intendente di retorica e che sapresti far retore anche altri, la retorica di
che cosa si occupa? Per esempio, l'arte testoria è per la D
confezione delle vesti: non è vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Per Era, o Gorgia, che io ammiro assai le tue risposte: le dai proprio brevi quanto mai.

Gorgia. E mi pare, o Socrate, di farlo a proposito.

Socrate. Dici bene. Or suvvia, rispondimi così anche sulla retorica, di che cosa al mondo è ella scienza.

Gorgia. Dei discorsi. E

Socrate. Quali discorsi, caro Gorgia? forse quelli che dimostrano i malati come governandosi potrebbero guarire?

Gorgia. No.

Socrate. Non dunque di tutti i discorsi è la retorica?

Gorgia. No certo.

Socrate. Ma però rende capace di discorrere?

Gorgia. Sì.

Socrate. E di ciò che a discorrere anche a pensare?

Gorgia. E come no?

Socrate. Anche quella scienza che dicevamo ora, la medi- 450
cina (fa) esser capaci a intendersi e a discorrer dei malati?

Gorgia. Di necessità.

Socrate. Anche la medicina dunque, come pare, è (scienza) di discorsi.

Gorgia. Sì.

Socrate. Di quelli sulle malattie.

Gorgia. Precisamente.

Socrate. E così anche la ginnastica è di discorsi, quelli sul buono o sul cattivo stato dei corpi?

Gorgia. Assolutamente.

Socrate. E così è a dire, o Gorgia, altresì delle altre arti;
ciascuna di esse è su quei tali discorsi che si riferiscono B
alla cosa di cui ciascuna è arte.

Gorgia. È evidente.

Socrate. E perchè dunque allora non chiami retoriche an-
che le altre arti che sono di discorsi, se chiami retorica
quella che sia arte di discorsi?

Gorgia. Perchè, o Socrate, delle altre arti tutta la cono-
scenza per così dire consiste in operazioni manuali o con-
simili, mentre della retorica non c'è alcuna tale manua-
lità, ma tutta la sua azione e il suo effetto si ha per
mezzo dei discorsi. Per questo io l'arte retorica la reputo C
l'arte dei discorsi, rettamente parlando, dico io.

5 *Socrate.* Ho io capito bene quale tu vuoi dirla? Presto
però lo saprò meglio. Ma rispondimi. Noi abbiamo delle
arti, non è vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Tra tutte queste arti, penso io, d'alcune il più è
l'operazione, e di discorso ne occorre loro poco, e a certe
niente, ma il loro compito si potrebbe eseguire anche in
silenzio, come la pittura e la scultura e altre molte. Que- D
ste sì fatte mi pare che tu dica sian quelle con cui ne-
ghi abbia che fare la retorica. O no?

Gorgia. Precisamente, hai compreso benissimo, o Socrate

Socrate. E altre arti pure vi sono le quali eseguiscono tutto
col discorso e d'azione, per così dire, o non han biso-
gno se ne aggiunga nessuna o affatto minima, come l'arit-
metica, la computisteria, la geometria, il tavoliere, e altre
molte, delle quali alcune hanno i discorsi press'a poco
uguali agli atti e maggiori le più, anzi l'azione e l'effetto E
loro dipende totalmente dai discorsi. Una di queste tali
mi pare che tu dica sia la retorica.

Gorgia. Dici vero.

Socrate. Ma non però io credo che nessuna di queste tu
la voglia chiamar retorica; quantunque a parole tu hai
detto così, che quell'arte che si attua nei discorsi è la
retorica; e alcuno potrebbe soggiungere, se volesse cavil-
lare, l'aritmetica dunque tu la chiami retorica. o Gorgia?

— Ma io non credo che tu chiami retorica nè l'aritmetica nè la geometria.

Gorgia. E credi il vero, o Socrate, e mi hai compreso giu- 451
stamente.

6. *Socrate.* Ebbene, finisci anche tu la risposta alla mia domanda. Poichè infatti la retorica accade che sia una delle arti che principalmente adoperano il discorso, e ce ne sono anche altre di cotali, provati a dire intorno a che cosa per mezzo dei discorsi ha il suo effetto quella che è la retorica: come se alcuno mi domandasse di qualsivoglia delle arti che ora ho nominate, — o Socrate, che arte è l'aritmetica? potrei dir-
gli, come tu or ora, che è una di quelle che raggiungono B
l'effetto loro col discorso. E se mi ridomandasse: — Discorso di che (1)? potrei dirgli che è di quelli sul pari e sul dispari, di qualsiasi grandezza l'uno e l'altro possa essere. E se viceversa mi interrogasse: — E la computisteria che arte la chiami? potrei dire che anche questa è di quelle che raggiungono ogni loro scopo col discorso. E se ridomandasse: Su di che? potrei dire come coloro che nell'assemblea propongono qualche emendamento (2)
che nel rimanente come l'aritmetica così è altresì la com- C
putisteria, poichè verte sullo stesso, il pari e il dispari,

---

(1) τῶν περὶ τί; Veramente e qui e più sotto, p. 451 D, τῶν si riferisce alle arti e non al discorso; ma è come avessimo la solita doppia interrogazione: di quali arti? e intorno a che cosa discorrono esse? Similmente poco più sotto ἢ περὶ τί;

(2) εἴποιμ' ἂν ὥσπερ οἱ ἐν τῷ δήμῳ συγγραφόμενοι, ὅτι τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ κτλ. Lo scoliaste nota a questo luogo: « nelle assemblee quando si proponevano decreti o leggi l'araldo per il primo decreto o legge diceva il nome del proponente e del padre suo e del suo demo, come: Demostene figlio di Demostene, Peaniese propone questo. Ma se lo stesso doveva poi fare una seconda proposta, l'araldo per non andar per le lunghe diceva: 'il resto allo stesso modo: e propone anche questo' ». Similmente OLIMPIODORO. Qui per altro i συγγραφόμενοι pare si devano intendere piuttosto coloro che si associano alla sostanza della proposta, ma vorrebbero introdurvi un emendamento, e in questo senso ho tradotto.

ma ne differisce di questo tanto, che la computisteria esamina il dispari e il pari nei loro rapporti di quantità con se stessi (1) e reciprocamente. E se uno mi domandasse dell'astronomia, rispondendogli io che anche questa raggiunge il suo fine tutto col discorso, — E i discorsi dell'astronomia, se egli domandasse, su che cosa sono, o Socrate? — gli potrei dire che sono sul girare degli astri e del sole e della luna, nei loro rapporti reciproci di velocità.

Gorgia. Diresti proprio giusto, caro Socrate. D

Socrate. Su via anche tu, o Gorgia. Poichè la retorica è pur una delle arti che sbrigano ogni cosa col discorso e si effettuano in esso: non è vero?

Gorgia. È così.

Socrate. Di' dunque: discorsi di che? Che cosa è tra le altre cose questa cosa intorno a cui si fanno questi discorsi, dei quali si serve la retorica?

Gorgia. Sono le più grandi delle cose umane, o Socrate, e le ottime.

7. *Socrate.* Ma, o Gorgia, anche questo che dici è discutibile e punto chiaro. Perocchè io credo che avrai udito E
dalla gente cantar nei simposii quello scolio, dove enumerano cantando, che l'esser sano è la cosa migliore, e in secondo luogo l'esser bello, in terzo, come dice il poeta dello scolio, l'esser ricco senza frode (2).

---

(1) E cioè quando si trovino in rapporto pari con pari e dispari con dispari, ovvero invece pari con dispari. In altre parole la computisteria non è solo speculazione sui numeri presi a sè, com'era l'aritmetica, ma applicazione dei numeri alle realtà pratiche. Più ampie notizie sulla differenza tra l'ἀριθμητική e la λογιστική vedi presso CHR. CRON, *Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias*, pp. 90-95.

(2) Lo scolio, che da alcuni fu attribuito a Simonide, è il seguente:

Essere sano è il ben che è dato a noi
Sommo; indi vien del corpo aver bellezza;
Senza frode esser ricco è il terzo, e poi
Con gli amici goder la giovinezza.

Cfr. il mio libro *I Lirici Greci* (*Elegia e Giambo*) p. 295.

Gorgia. L'ho udito infatti. Ma a che proposito lo dici?

Socrate. A questo, che ti ci possono far innanzi subito gli 452 artefici di tutte quelle cose che l'autore dello scolio ha lodato, il medico, il maestro di ginnastica, il finanziere, e direbbe prima il medico: — Socrate mio, Gorgia t'inganna; perchè non è la sua arte quella che verte sul maggior bene degli uomini, ma la mia. E se io allora lo interrogassi: — E tu chi sei per dir questo? — risponderebbe, m'immagino, che è medico. — E che dici dunque? (direi). O che il prodotto dell'arte tua è il maggior bene? — E come nol sarebbe, — risponderebbe forse, — la salute? — Che c'è per gli uomini che sia B maggior bene della salute? — E se poi dopo di lui il maestro di ginnastica dicesse: — Mi potrei anch'io meravigliare, caro Socrate, se Gorgia ti sapesse mostrare della sua arte un bene maggiore che io della mia; — potrei rispondere anche a lui: — Ma e tu chi sei, o buon uomo, e qual è il fatto tuo? — Maestro di ginnastica, direbbe lui, e l'ufficio mio è di fare gli uomini belli e forti di corpo. — E dopo il maestro di ginnastica direbbe il finanziere, penso io, con molto disprezzo di tutti C quanti: — Guarda mo', o Socrate, se sai vedere un bene più grande della ricchezza, sia presso di Gorgia sia presso di alcun altro. — E io gli direi: E che? ne sei tu il produttore? — Direbbe di sì. — E chi sei (per far ciò)? — Un finanziere. — Ma come? diremmo noi: il maggior bene per gli uomini credi tu che sia la ricchezza? — E come no? risponderà. — Eppure Gorgia qui sostiene, potremmo ribattere, l'arte che ha lui sia causa di maggior bene che la tua. È chiaro pertanto che dopo ciò domanderebbe: — E cosa è questo bene? D — Gorgia risponda. — Su via dunque, o Gorgia, fa conto di essere interrogato e da costoro e da me, e rispondi che cosa è questa che tu dici essere il maggior bene per gli uomini e di cui tu affermi essere produttore.

Gorgia. Quello che è, o Socrate, veramente il maggior bene ed è causa insieme della libertà in generale per gli uomini come per ciascuno nella propria città del comandare agli altri.

Socrate. In che senso poi dici questo?

Gorgia. In quello di essere capace di persuadere coi discorsi e nel tribunale i giudici e nel consiglio i consiglieri e nell'assemblea i convenuti, e così in ogni altra adunanza, quante adunanze cittadinesche si diano. Tu infatti con cotesta facoltà avrai tuo schiavo il medico e tuo schiavo il ginnasta; cotesto finanziere poi si chiarirà procacciare per altri e non per sè, ma anzi per te, che sai parlare e persuadere le moltitudini (1). E

8. *Socrate.* Ora mi pare, o Gorgia, che tu abbia chiarito molto approssimativamente la retorica per che arte tu la 453 tieni; e se ho capito qualche cosa, tu dici che la retorica è artefice di persuasione e che la sua attività tutta e la sua sostanza finisce in questo. O ti senti di dire che la retorica possa qualche cosa di più che indurre persuasione nell'animo di quelli che ascoltano?

Gorgia. No affatto, o Socrate, ma pare a me che tu la definisca acconciamente: sta infatti in ciò la sua sostanza.

Socrate. Ascolta ora, o Gorgia. Perocchè io, tu lo sai, mi vado persuadendo che se c'è uno che discorra con un B altro volendo conoscere la cosa su cui verte il discorso, uno di questi sono io; — e vorrei credere anche tu.

Gorgia. E che perciò, o Socrate?

Socrate. Te lo dico subito. Io la persuasione che vien dalla retorica di cui tu parli, quale sia mai e intorno a quali cose sia persuasione, io, sai, proprio chiaro non lo so; ma pur sospetto quale io credo che tu dica e di che C cose. Non pertanto io lascerò di domandarti che specie di persuasione tu intenda sia quella che dà la retorica e su di che. O perchè allora sospettandolo io di per me, interrogherò te e non dico io? Non per cagion tua, ma del discorso, acciò proceda in modo da farci più chiara possibile la cosa di cui tratta. Sta attento infatti se ti

(1) In questo periodo Platone evidentemente imita lo stile di Gorgia abbondando nelle figure di forma che a lui eran care. Nella traduzione molto di necessità va perduto, specialmente le assonanze. Nota che anche nel *Filebo*, p. 58 A B, si attribuiscono a Gorgia dichiarazioni presso che identiche a queste.

pare io interroghi giusto. Come se io ti domandassi, poniamo, che pittore è Zeusi, e tu mi dicessi colui che dipinge la figura, non ti potrei io chiedere a proposito: colui che dipinge quali figure? e dove le dipinge?

Gorgia. Certamente.

Socrate. Forse per questo che ci sono anche altri dipintori D che dipingon del pari figure altre e molte?

Gorgia. Sì.

Socrate. E invece se nessuno all'infuori di Zeusi dipingesse, la risposta sarebbe stata giusta?

Gorgia. Come no?

Socrate. Ebbene, dimmi dunque anche della retorica, se ti paja che la persuasione sia la retorica a produrla, o anche altre arti. E intendo dir questo: chiunque insegna una cosa qualsiasi, persuade egli di quello che insegna, oppur non persuade?

Gorgia. No, no, caro Socrate; persuade anzi più che alcun altro.

Socrate. Torniamo allora da capo sulle arti stesse che di- E cevamo poco fa. L'aritmetica non ci insegna quanto è proprio del numero, e così l'uomo aritmetico?

Gorgia. Certamente.

Socrate. Dunque anche persuade?

Gorgia. Sì.

Socrate. Di persuasione dunque è artefice pur l'aritmetica?

Gorgia. È evidente.

Socrate. Se mai dunque uno ci interrogasse di quale persuasione e su di che, gli risponderemo a un dipresso, di quello della dottrina intorno al pari e al dispari (1). E così le altre arti che ora dicemmo avremo onde mostrare 454 che sono artefici di persuasione tutte quante e di quale persuasione e su di che. O no?

Gorgia. Sì.

(1) περὶ τὸ ἄρτιόν τε καὶ τὸ περιττὸν ὅσον ἐστίν. Consento con coloro che credono ὅσον ἐστίν una intrusione, derivata però non da 451 B ὅσα ἂν ἑκάτερατυγχάνῃ ὄντα, ma dal più immediatamente vicino ὅσα ἐστὶ τὰ τοῦ ἀριθμοῦ malamente interpretato.

Socrate. Artefice di persuasione non è dunque la retorica sola?

Gorgia. Dici vero.

9. *Socrate.* Or poichè non è sola a produrre questo effetto, ma anche altre arti, a ragione come per il pittore potremo dopo ciò domandare al suo assertore: E di che specie di persuasione, e persuasione di che, è arte la retorica? O non ti pare che sia giusto tornare a doman- B
dare?

Gorgia. A me sì.

Socrate. Rispondi, o Gorgia, dunque, poichè pare anche a te.

Gorgia. Dico pertanto, o Socrate, di quella persuasione che si ha nei tribunali e nelle altre radunate, come ho detto anche or ora, e intorno a ciò che è giusto o ingiusto.

Socrate. Anch'io veramente sospettavo che tu intendessi questa persuasione e intorno a queste cose, caro Gorgia; ma non ti stupisca se anche di qui a un poco ti domanderò qualche cosa di questo genere, la quale paja bensì esser manifesta, e invece io torno a domandarla —: poichè, come dico, è per venire a capo del discorso con ordine, che io ti interrogo, non già per te, ma perchè non ci avvezziamo con sottintesi a prevenire l'un l'altro le risposte, ma tu possa condurre a termine le tue ragioni secondo il tuo intendimento in quel modo che ti piaccia.

Gorgia. E rettamente, o Socrate, mi pare, tu fai.

Socrate. Ebbene, esaminiamo anche questo. Chiami tu qualche cosa *avere imparato* ⟨e cioè sapere⟩?

Gorgia. Sì.

Socrate E *aver prestato fede* ⟨e cioè credere⟩?

Gorgia. Anche.

Socrate. Quale dunque ti pare delle due, che sia lo stesso D
aver imparato (sapere) ed aver prestato fede (credere), e così apprendimento o credenza, o qualche cosa di diverso?

Gorgia. Io credo, o Socrate, una cosa diversa.

Socrate. E ben credi infatti; e lo puoi conoscere di qui. Se

infatti uno ti domandasse: C'è forse, o Gorgia, una credenza falsa e una vera? Diresti di sì, almeno io credo.

Gorgia Sì.

Socrate. E che? sapere ce n'è falso e vero?

Gorgia. In nessnn modo.

Socrate. È chiaro dunque che non son la stessa cosa.

Gorgia. Dici vero.

Socrate. Ma però e quelli che hanno imparato sono per- E
suasi e quelli cne hanno creduto (del pari)?

Corgia. Questo è vero.

Socrate. Vuoi dunque che poniamo due specie di persuasione, l'una che dà la credenza senza il sapere, l'altra il sapere?

Gorgia. Benissimo.

Socrate. Quale delle due persuasioni dà dunque la retorica nei tribunali e nelle altre radunate intorno a ciò che è giusto ed ingiusto? Quella da cui nasce il credere senza il sapere? o quella da cui il sapere?

Gorgia. È chiaro affatto che dà quella da cui il credere.

Socrate. La retorica dunque, come pare, è artefice della per- 455
suasione che fa credere, ma non di quella che fa sapere intorno al giusto ed all' ingiusto.

Gorgia. Sì.

Socrate. Non è dunque uno che insegni qualcosa il retore o ai tribunali o alle altre radunate, intorno al giusto ed all'ingiusto, ma solo uno che fa credere; poichè infatti non potrebbe nemmeno in poco tempo insegnar sì gran cosa a così grande moltitudine.

Gorgia. Non potrebbe.

10. *Socrate.* Ebbene, vediamo che cosa veramente è a dirsi
della retorica. Io infatti non so neanch' io raccapezzarmi. B
Quando nella città sia indetta un'adunanza per la scelta dei medici, o dei costruttori di navi, o di qualche altra specie di persone tecniche non si penserà già che il retore abbia allora a interloquire. Poichè è chiaro che in tutte queste elezioni deve essere scelto sempre il più perito. E così neppure quando (si tratti) dell'edificazione delle mura, o della costruzione dei porti o dei can-

tieri, ma ⟨interloquiscono⟩ gli architetti; e così neppure
quando sia consiglio sopra l'elezione degli strateghi, o
sull'ordinarsi contro del nemico, o sull'occupare i luoghi C
forti, ma gli intendenti d'arte militare diranno allora il
loro parere e non gli intendenti di rètorica. O che dici,
o Gorgia, di queste cose? Quando infatti affermi di es-
ser retore tu stesso e di far anche gli altri retorici,
quello che si riferisce alla tua arte sta bene sentirlo da
te. E fa conto che io faccia ora pure il tuo interesse.
Perocchè forse anche c'è qui dentro chi desidera di-
ventar tuo scolaro, come io mi accorgo di alcuni
e potrei dire di parecchi, i quali avrebbero riguardo,
credo io, d'interrogarti: da me pertanto interrogato fa D
conto di essere interrogato anche da loro: Che ne cave-
remo, o Gorgia, se verremo alla tua scuola? Su che cosa
saremo capaci di dar consigli alla città? Forse sul giu-
sto solo e sull'ingiusto, o anche su ciò che Socrate di-
ceva ora? Provati dunque di rispondere ad essi.

Gorgia. Ma della retorica, o Socrate, io mi proverò a ri-
velarti chiaramente il valore tutto quanto: tu infatti bel-
lamente mi ci hai menato. Or tu sai certamente che E
questi cantieri navali e le mura degli Ateniesi e la prov-
visione dei porti avvenne per consiglio di Temistocle e
parte per quello di Pericle e non per quello dei tecnici.

Socrate. Ciò si dice, o Gorgia, di Temistocle; Pericle poi
l'ho udito anch'io quando ci proponeva il suo consiglio
per il muro di mezzo.

Gorgia. E quando pure si faccia una qualche elezione di 456
coloro che tu, Socrate, dicevi, vedi che sono i retori
quelli che interloquiscono e che vincono i pareri su que-
ste cose.

Socrate. Appunto perchè di questo io mi stupisco, caro
Gorgia, da un pezzo ti domando quale è mai la potenza
della retorica. Sovrumana infatti la mi pare per grandezza,
quando la considero a questo modo.

11\. *Gorgia.* Se poi sapessi, o Socrate, il resto! che cioè
per così dire comprende in sè tutte le altre facoltà e se
le tiene tutte soggette. E te ne darò un gran prova. Già B

molte volte io con mio fratello (1) e con gli altri medici entrai da qualche ammalato che non voleva o bere un farmaco o lasciarsi tagliare o bruciare dal medico, e mentre il medico non sapeva persuaderlo io il persuasi non con altra arte che appunto la retorica. E dico che capitando in una città qual tu voglia uno forte in retorica e un medico, se s'avesse a disputare nell'assemblea o in qualsiasi altra adunanza, quale dei due dovesse esser scelto per medico, il medico sparirebbe e verrebbe C
eletto l'abile a parlare, sempre che lo volesse. E così con qualsiasi altro artiere fosse in gara il forte in retorica persuaderebbe facilmente più che alcun altro a sceglier sè; che non c'è cosa di cui davanti alla folla il retore non sappia discorrere più persuasivamente di ogni artiere: tanta e tale è l'efficacia di quest'arte. Conviene però, o Socrate, della retorica usare come di tutti gli altri mezzi D
di offesa. Perocchè anche degli altri non s'ha da servirsi contro tutti: e perchè uno ha imparato il pugilato e il pancrazio e a combattere armato, da esser più forte e degli amici e dei nemici, non perciò deve batter gli amici, nè foracchiarli, nè ucciderli. E neanche, per Zeus, se uno per aver frequentato la palestra è diventato forte di corpo e pugilatore, e poi batta il padre e la madre o qualche altro dei familiari o degli amici, non perciò conviene E
odiare e cacciare dalla città i maestri di ginnastica e i maestri d'arme. Questi infatti trasmisero a costoro ⟨queste arti⟩ perchè se ne servissero giustamente contro i i nemici o contro i malfattori, per difendersi, non per cominciare ⟨a darle⟩ (2); — ed essi invece la rovesciano e 457
usano della forza e dell'arte non come si deve. Non son cattivi dunque quelli che la insegnano, nè l'arte è colpevole nè cattiva perciò, ma chi non se ne serve rettamente, penso io. E lo stesso discorso vale altresì per la retorica.

(1) Erodico. Cfr. p. 448 B.

(2) ⟨E cioè non per offendere: μὴ ὑπάρχοντας ha il testo. Nota lo STALLBAUM, *ad h. l.:* « Qui prior alteri infert iniuriam, is ὑπάρξαι ἀδικίας et saepius etiam simpliciter ὑπάρξαι dicitur ».⟩

Perocchè anche il retore è capace di parlare contro tutti e su di tutto, così da essere in mezzo alla gente persuasivo più ⟨di tutti⟩, a dir breve, su qualsiasi argomento egli B
voglia. Ma non perciò gli sarà più lecito nè togliere ai medici il credito, perchè sia capace di farlo, nè agli altri artefici, ma ⟨dovrà⟩ servirsi giustamente anche della retorica come di ogni altro mezzo di offesa. Chè se, io penso, uno diventato forte in retorica poi con quest'arte e questa abilità faccia del male, non conviene odiare chi glie l'ha insegnata nè cacciarlo via dalla città. Perocchè costui gliela trasmetteva per un uso giusto, ed egli la adopera al contrario. Colui pertanto che non la usa C
rettamente è giusto di odiare e di cacciare e di uccidere, ma non chi l'ha insegnata.

12. *Socrate.* Io credo, o Gorgia, che avrai esperienza anche tu di molti ragionari, e che avrai fatto questa osservazione, che cioè non è facile che sulle cose di che imprendono a discorrere sappiano ⟨i disputanti⟩, definendole bene e reciprocamente informandosi e lasciandosi informare, venir così a capo della loro discussione, ma se su D
qualche punto dissentono l'uno non riconosca che l'altro ha detto bene e chiaramente, si irritano e credono che si dica per dispetto contro di loro, quasi che si volesse a ogni modo aver ragione invece di cercare ciò che si era proposto nel discorso. E alcuni finiscono col separarsi nel modo più indecente dopo essersi insultati e aver detto e udito in conto reciproco cose tali che i presenti ne sien mortificati anche per sè, poichè si lasciarono indurre ad andare a sentir cotal gente. Ma a che E
proposito dico io questo? Gli è che ora mi pare che tu dica cose non troppo consentanee nè consonanti con quelle che sulla retorica dicevi da principio. Ho paura pertanto di confutarti che tu non abbia a supporre che io mi ostini a parlare non per la cosa, acciò sia chiara, ma per te. Io dunque, se anche tu sei di quelli dei quali 458
sono anch'io, sarei ben lieto di poterti interrogare e se no, lascerei stare. E io di quali sono? ⟨Io sono⟩ di quelli che con piacere si lasciano confutare se io dica

cosa non vera, e con piacere anche confutare se la
dica altri, ma non però con minor piacere si lascian con-
futare di quello che confutino: maggior bene infatti io
reputo questo, in quanto è maggior bene esser liberati
noi dal massimo male, che liberarne gli altri. Perocchè
io non credo che si dia per l'uomo un male così grande B
come una falsa opinione sulle cose di cui ora si discorre.
Se pertanto ti professi anche tu d'esser tale, discorriamo;
ma se ti paresse poi dover lasciare, lasciamo andare e
terminiamo di discorrere.

Gorgia. Ma io affermo, o Socrate, di esser tale pur io, quale
hai descritto. Forse però bisogna pensare anche ai pre-
senti. Chè da un pezzo prima che veniste anche voi,
io ho disserito loro di assai cose, e ora forse la ti-
reremo troppo in lungo, se ci mettiamo a disputare. C
Convien dunque vedere anche le loro convenienze che
non ne tratteniamo forse qualcuno che abbia altro da
fare (1).

13. *Cherefonte.* Lo sentite anche voi, Gorgia e Socrate, il mormorio di questi uomini, che vogliono sentire, purchè voi ragioniate. E anche per me io spero bene di non essere mai tanto affaccendato da dover lasciare cotali discorsi, detti poi a questo modo, per qualche altra cosa che mi torni più urgente di sbrigare.

Callicle. Sì, per gli Dei, o Cherefonte. E anch'io, che di D
discorsi sono stato presente già a molti, non saprei dire
se io mi sia mai divertito tanto come ora. Perciò a me
fareste piacere anche se voleste discorrer tutto il giorno.

Socrate. Ma davvero, o Callicle, per parte mia nulla impedisce, quando pur voglia Gorgia.

Gorgia. Sarebbe brutto, o Socrate, a questo punto che io
non volessi, dopo anche aver io stesso proposto che mi
si interrogasse a piacimento. Ma se costoro son d'ac- E
cordo, discorri e domanda ciò che vuoi.

(1) I presenti al dialogo sono dunque assai più di quelli introdotti a parlare.

Socrate. Senti dunque, o Gorgia, di che io mi meraviglio in ciò che hai detto; chè forse mentre tu avrai detto bene io non lo prendo pel suo verso. Tu dici di saper rendere altri forte in retorica, pur ch'egli voglia impararla da te?

Gorgia. Sì.

Socrate. Dunque su qualsiasi argomento, in modo da riuscir persuasivo tra la folla, non con l'insegnare, ma col persuadere.

Gorgia. Precisamente. 459

Socrate. Dicevi infatti ora che anche su ciò che giova alla salute il retore è più persuasivo del medico.

Gorgia. Lo dicevo infatti, sempre per la folla.

Socrate. Dunque questo « per la folla » vuol dire per quelli che non sanno. Poichè certo per quelli che sanno non sarà mai più persuasivo del medico.

Gorgia. Dici vero.

Socrate. Dunque se egli sarà più persuasivo del medico, egli torna più persuasivo di chi sa.

Gorgia. Certamente.

Socrate. Non essendo medico. Non è vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Ma chi non è medico è certo uno che non se ne B
intende di quelle cose di cui il medico s'intende.

Gorgia. È chiaro.

Socrate. Dunque colui che non sa tra coloro che non sanno è più persuasivo di colui che sa, posto che il retore sia più persuasivo del medico. Torna a questo o altrimenti?

Gorgia. Qui infatti torna a questo.

Socrate. Dunque anche per tutte quante le altre arti il retore e la retorica sono in questa stessa condizione: le
cose in sè non importa affatto che essa sappia come C
stanno, purchè invece trovi uno spediente qualsiasi di persuasione in modo da parer, presso quelli che non sanno, di saper di più di quelli che sanno.

14. *Gorgia.* E non è dunque una grande agevolezza, caro Socrate, senza imparare le altre arti con questa sola non esser da meno di chi le professa?

Socrate. Se è da meno o non da meno degli altri il retore
per questa sua condizione lo vedremo tosto quando sia
richiesto dal discorso. Intanto esaminiamo un'altra cosa, D
se cioè rispetto al giusto e all'ingiusto, e al brutto e al
bello, e al buono e al cattivo il retore si trova nelle stesse
condizioni che rispetto a ciò che giova alla salute e ri-
spetto alle altre cose di cui ⟨sono⟩ le altre arti, e cioè di
non sapere la cosa in sè, che cosa è bene e che cosa è
male, che cosa è bello e che cosa è brutto, che cosa è
giusto e che cosa ingiusto, ma di procacciare di ciò una
certa persuasione, in modo da parer di sapere, senza sa-
pere, presso quelli che non sanno, più di chi sa. O è ne-
cessario che sappia, e quando sappia prima queste cose, E
deve venire da te chi vuole imparar la retorica? Se no,
tu come maestro della retorica non insegnerai niente di
tutto ciò al tuo scolaro, — non è infatti affar tuo, —
ma lo farai davanti alla gente parer di sapere coteste
cose, mentre non le sa, e parer d'esser buono, mentre
non è? O assolutamente non sarai capace di insegnargli
la retorica se non sappia prima su di ciò la verità? O
come stanno, o Gorgia, queste cose? Per Zeus, come 460
dicevi testè, rivelami e dimmi quale è proprio il valore
della retorica.

Gorgia. Ma io credo, o Socrate, che se per caso non le sappia, egli imparerà da me anche queste cose.

Socrate. Fermiamoci qui. Poichè dici bene: perchè tu faccia altri forte in retorica, è necessario che egli conosca il giusto e l'ingiusto, e già prima, o anche dopo, imparandolo da te.

Gorgia. Certamente.

Socrate. E che dunque? Chi ha imparato l'arte del murare è egli muratore o no?

Gorgia. Sì.

Socrate. E chi ha imparato la musica musico?

Gorgia. Sì.

Socrate. E chi la medicina medico? E le altre cose così secondo lo stesso discorso; chi ne ha imparato una è tale quale quella scienza lo fa?

Gorgia. Certamente.

Socrate. Dunque secondo questo discorso anche chi ha imparato la giustizia è giusto?

Gorgia. Assolutamente.

Socrate. E il giusto fa cose giuste.

Gorgia. Sì.

[*Socrate.* Dunque è necessario che il retore sia giusto, e che C
il giusto voglia far cose giuste?

Gorgia. È evidente] (1).

Socrate. Non vorrà dunque mai il giusto far cose ingiuste?

Gorgia. Di necessità.

Socrate. E il retore, secondo il nostro discorso, è necessario che sia giusto.

Gorgia. Sì.

Socrate. Il retore dunque non vorrà mai far cose ingiuste?

Gorgia. Pare di no.

15. *Socrate.* Or non ti ricordi che hai detto poco prima che non bisogna incolpare i maestri di ginnastica nè
cacciarli dalla città qualora il pugile usi del pugilato in- D
giustamente, e così allo stesso modo anche se il retore adoperi ingiustamente la retorica, non si deve incolpare chi gliel'ha insegnata, nè cacciarlo dallo Stato, ma chi fa il male e non si serve di essa giustamente? È stato detto questo o no?

Gorgia. È stato detto.

Socrate. Adesso per altro questo stesso retore ci risulta
tale che non dovrebbe mai fare ingiustizia; non è vero? E

Gorgia. Pare così.

Socrate. E in sul principio, o Gorgia, si era pur detto che la retorica si occuperebbe di discorsi, non quelli del pari e del dispari, ma quelli del giusto e dell'ingiusto. Sì o no?

Gorgia. Sì.

Socrate. Io dunque allor che tu dicevi queste cose supponevo che la retorica non potesse esser una cosa ingiusta,

---

(1) ⟨Pare evidente che questo breve passo sia un'interpolazione, poichè del retore che debba esser giusto è detto subito dopo.⟩

come quella che discorre sempre di giustizia. Ma quando
poco dopo hai affermato che il retore potrebbe usare
della retorica pure ingiustamente, allora meravigliandomi 461
e reputando che le cose dette non consonassero tra loro,
ho fatto quel discorso, che cioè se contavi per guadagno,
come me, esser confutato, valeva la pena di discorrere,
e se no lasciassimo andare. Ora poi tornando a
esaminare, lo vedi anche tu che di nuovo si è d'accordo
esser impossibile che il retore adoperi ingiustamente la
retorica e voglia commettere ingiustizia. Queste cose dunque,
caro Gorgia, come stiano, corpo d'un cane, non
bastano discorrerne quattro parole per poter vederle suf- B
ficentemente.

16. *Polo.* Ma, o Socrate, o che la pensi così anche tu sulla
retorica come dici ora? O credi perchè Gorgia si peritò
di non consentire che l'uomo forte in retorica abbia da
conoscere anche il giusto e il bello e il buono, e che se
uno andasse da lui senza saper queste cose egli non
gliele insegnerebbe, e poi forse da questo suo consentire C
nacque una contraddizione nel discorso, — ciò che a te
piace tanto, tirandolo tu a domande sì fatte.... — poichè
chi vuoi che abbia a negare di non sapere il giusto anche
lui e di poterlo insegnare agli altri? Ma il condurre i
discorsi a tali (lacciuoli) è molto volgare.

Socrate. O mio bel Polo, ma è appunto per questo che ci
provvediamo di compagni e di figliuoli, affinchè, se noi
diventando vecchi scivoliamo, voi più giovani standoci
daccanto abbiate a raddrizzare la vita nostra e nei fatti D
e nei detti. E anche ora se punto io e Gorgia nel ragionare
abbiamo scivolato, tu stanne presso e raddrizzaci;
poichè è giusto che tu il faccia; e io voglio delle cose
in cui abbiamo consentito, se qualcuna ti pare non sia
stata bene consentita, ritirare indietro quelle che tu voglia;
purchè tu però me ne mantenga una sola.

Polo. Che cosa è che vuoi mantenere?

Socrate. Che tu abbia a restringere, o Polo, quella prolissità
che da principio avevi cominciato ad usare.

Polo. E che? Non sarà lecito di dire tutto quello che si voglia?

Socrate. La ti toccherebbe proprio grossa, amico mio, se E
venuto ad Atene, dove è la massima libertà di parlare
che sia in Grecia, la fosse impedita qui proprio a te solo.
Ma considera poi dall'altra parte: seguitando tu a par-
lare per le lunghe e non volendo rispondere a ciò che
si domanda, non la sarebbe grossa viceversa per me se
non mi fosse lecito di andar via e non ascoltarti? Se dun- 462
que ti preme punto questo discorso che fu detto e lo
vuoi raddrizzare, come dicevo poco fa, ritirando indietro
ciò che ti pare, parte interrogando e parte interrogato,
come ⟨facevamo⟩ io e Gorgia, fa di confutarci o làsciati
anche confutare. Perocchè affermi certo anche tu ciò che
sa Gorgia, di saperlo: o non è vero?

Polo. L'affermo.

Socrate. Dunque anche tu inviti a interrogarti volta per volta di ciò che uno voglia, come sicuro di rispondere.

Polo. Certamente.

Socrate. Anche ora dunque fa delle due quella che prefe- B
risci; interroga o rispondi.

17. *Polo.* Farò ben così. E rispondimi, o Socrate: poichè Gorgia pare a te non si raccapezzi intorno alla retorica, tu che cosa credi che la sia?

Socrate. Forse mi domandi quale arte io affermi che sia?

Polo. Io sì.

Socrate. Nessuna arte pare a me, o Polo, se ho da dirti proprio il vero.

Polo. Ma che cosa ti pare che sia la retorica?

Socrate. Una cosa di cui dici averne fatto un'arte in quel
tuo scritto che io ho letto poco fa. C

Polo. E cosa la chiami?

Socrate. Io, una pratica.

Polo. Pratica dunque ti pare che sia la retorica?

Socrate. A me sì, se pur tu non dica altrimenti.

Polo. Pratica di che?

Socrate. Di entrare in grazia e piacere.

Polo. E non ti pare dunque una bella cosa la retorica, l'esser capace di entrare in grazia agli uomini?

Socrate. E che, o Polo? Hai tu già sentito da me che cosa
io dica che essa sia, che mi domandi ciò che ne conse- D
gue, se non mi paja che sia bella?

Polo. O che non ti ho io sentito dire che è una pratica?

Socrate. Vuoi dunque, poichè fai tanto conto dell'entrar in grazia, farmi tu a me una piccola grazia?

Polo. Io sì.

Socrate. Domandami allora, la culinaria che arte mi paja che sia.

Polo. Ed io domando: che arte è la culinaria?

Socrate. Nessuna, o Polo. — Ma che cosa è? domandami.

Polo. Domando.

Socrate. Una pratica. — Di che? Domandami.

Polo. Domando. E

Socrate. Di entrare in grazia e di piacere, caro Polo.

Polo. Allora è la stessa cosa culinaria e retorica?

Socrate. Niente affatto, ma è una particella della stessa professione.

Polo. Di che professione discorri?

Socrate. Non vorrei fosse scortesia il dire il vero; e mi pe-
rito a dirlo per Gorgia che non abbia a credere che io
metta in burla la sua professione. Io però se sia questo
quella retorica che Gorgia professa, non lo so; perocchè 463
testè dal discorso nostro non ci è risultato punto chiaro
che cosa questi la stimi; ma quello che io chiamo la re-
torica è una particella di una certa cosa che non è una
bella cosa.

Gorgia. Di che cosa, o Socrate? Dillo, senza alcun riguardo per me.

18\. *Socrate.* Mi pare, o Gorgia, che sia una certa profes-
sione, che d'arte non ha nulla, ma però è ⟨propria⟩
d'anima che abbia buon fiuto e coraggio e da natura sia
idonea a conversare con gli uomini. E la sostanza di B
essa io la chiamo piaggeria. Di questa professione pare
a me e che vi siano anche molte altre parti, e che una
sia anche la culinaria; la quale sembra bensì che sia
un'arte, ma secondo il mio ragionamento non è arte, ma
pratica e maneggio. E una particella di questa chiamo

anche la retorica, e così quella dell'azzimarsi e la sofistica, quattro parti per quattro cose. Se pertanto Polo C vuole sentire, senta pure; chè egli non ha ancor sentito quale parte della piaggeria io dica esser la retorica, e non si è accorto che non gli ho ancora risposto, ma invece procede a domandarmi se io non la reputi esser bella. Io però non gli voglio rispondere sia ch'io creda bella la retorica, sia ch'io la creda brutta, prima che non gli abbia risposto innanzi tutto che cosa è. Poichè così, o Polo, non va: ma se vuoi sentire, domanda quale particella della piaggeria io stimi essere la retorica.

Polo. E io domando, e tu rispondimi, quale particella.

Socrate. Ma lo sapresti poi intendere, quando io rispon- D dessi? Chè la retorica è, secondo il mio ragionamento, immagine di parte della politica.

Polo. E che dunque? Una bella cosa o una brutta cosa dici che sia?

Socrate. Io, brutta; poichè ciò che è cattivo lo chiamo brutto; — se t'ho da rispondere come già avessi capito ciò che dico.

Gorgia. Per Zeus, o Socrate, ma neppur io capisco ciò che dici.

Socrate. Naturale, o Gorgia; chè non ho ancor potuto par- E lar chiaro, e il nostro Polo è giovane e impetuoso (1).

Gorgia. Ma lui lascialo stare, e di' a me in che senso dici che la retorica è immagine di parte della politica.

Socrate. Io mi proverò a dire ciò che mi pare che essa sia; e se non sarà questo, Polo è qui per confutarmi. C'è qualche cosa che tu chiami corpo e qualche cosa che anima? 464

Gorgia. Come no?

Socrate. Dunque anche per ciascuno di questi credi si dia il trovarsi in buono stato?

Gorgia. Io sì.

Socrate. E che? Un buono stato apparente e non reale?

---

(1) ⟨Forse una scherzosa allusione al significato del nome πῶλος, polledro.⟩

Dico per esempio questo: molti si credono star bene di corpo i quali non facilmente uno qualunque si accorgerebbe che non stan bene, ma il medico sì e l'esperto di ginnastica.

Gorgia. Dici vero.

Socrate. Or una cosa di questo genere io dico esservi e nel corpo e nell'anima, che fa bensì parere che stian bene il corpo e l'anima, ma non perciò stanno affatto.

Gorgia. E così. B

19. *Socrate.* Ebbene, purchè io sia capace, ti spiegherò più chiaro ciò che io voglio dire. Due essendo le cose, due dico essere le arti: quella che riguarda l'anima la chiamo politica, quella del corpo, non te ne so nominare subito una, ma pur essendo la cura del corpo una sola te ne dico due parti, una la ginnastica, l'altra la medicina; della politica poi corrispondente alla ginnastica è la legislazione, e corrispondente alla medicina la giustizia.
Hanno poi qualche cosa in comune tra loro, come che C
abbiano il medesimo oggetto, e queste e quelle, la medicina con la ginnastica e la legislazione con la giustizia; e pure in qualche cosa differiscono le une dalle altre. Or quattro essendo queste e curando esse sempre per il meglio le une il corpo le altre l'anima, la piaggeria avendone sentore (non dico già conoscendo, ma tirando a indovinare), divisasi in quattro e insinuandosi sotto ciascuna di quelle particelle si ingegna di parer quella
di cui si riveste, e mentre del meglio non si dà affatto D
pensiero, sempre con ciò che è più piacevole tende le reti alla sciocchezza e la inganna così da parere esser essa cosa di massimo valore. Sotto la medesima pertanto si è insinuata la culinaria e si dà l'aria di conoscere i cibi migliori per il corpo, così che se dovessero il cuoco e il medico venire in competizione davanti ai fanciulli, e davanti ad uomini così senza giudizio come i fanciulli, quale dei due se ne intenda dei cibi buoni
e dei dannosi, il medico o il cuoco, rischierebbe il me- E
dico di morire di fame. Questa cosa perciò io la chiamo
piaggeria e dico che è una brutta cosa (e questo, o Polo, 46

lo dico per te), perchè tira al piacevole senza del bene; e non la chiamo già arte, ma pratica, perchè dei mezzi che adopera non si rende affatto conto che natura abbiano, così che la ragione di ciascuno non sa dirla. Io non chiamo arte ciò che è una cosa irragionevole. E intorno a queste cose se hai che ridire, io son qui per dartene conto.

20. Sotto la medicina pertanto, come dico, va a porsi la piaggeria culinaria; e sotto la ginnastica allo stesso B modo quella dell'azzimarsi, malefica e ingannatrice e illiberale ed ignobile, che inganna con forme e colori e vesti e lisciature e fa sì che la gente adescata a estranea bellezza trascuri la propria, quella che dà la ginnastica. Per non andar dunque per le lunghe voglio dirti col parlar dei matematici (chè ora potrai forse seguirmi): come l'azzimarsi sta alla ginnastica così la sofistica alla le- C gislazione, e come la culinaria alla medicina così la retorica alla giustizia. Come però dicevo, esse sono distinte così per lor natura, ma essendo poi cose vicine si impastano insieme nello stesso vaso e delle stesse cose i sofisti e i retori, nè san che farsi essi di sè nè gli altri di loro. Perocchè se l'anima non governasse il corpo, ma ⟨si governasse⟩ egli da sè, e da questa non fosse D considerata e distinta la culinaria dalla medicina, ma lo stesso corpo le giudicasse misurandole dal piacere che ne ha, farebbe fortuna la sentenza d'Anassagora, o caro Polo (poichè tu di questo ti intendi), e tutte le cose si confonderebbero insieme (1), senza distinzione più di medicina, igiene e culinaria. Che cosa dunque io dica che è la retorica, l'hai sentito: il corrispondente della culinaria nell'anima, come quella è nel corpo. Forse ho fatto E però una cosa assurda, che non lasciando a te di far discorsi ampi ho continuato a tirarne io uno così in lungo. È pertanto giusto che tu mi abbia indulgenza; poichè quando io diceva breve, non intendevi, nè eri ca-

(1) ⟨Diceva Anassagora: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν. La sentenza vedila ancora in *Phaedo* p. 72 C, 101 E, *Polit.* p. 280 C, 282 A, *Soph.* p. 234 B.⟩

pace affatto di usar la risposta che ti davo, ma ti occorreano spiegazioni. Ove pertanto anch'io, quando tu rispondi, non sappia come pigliarmi, tira pure in lungo 466
anche tu il discorso; ma se lo so, lascia che io me ne giovi; è infatti giusto. E così ora se di questa risposta sai servirtene, serviti.

21. *Polo.* Che dici dunque? Piaggeria ti pare la retorica?

Socrate. Una parte io l'ho detta della piaggeria. O non te lo ricordi, o Polo, alla tua età? Che c'è da aspettarsi da te?

Polo. O che ti pare dunque che come piaggiatori sien tenuti in scarso conto nelle città i buoni retori?

Socrate. È una domanda questa che mi fai, o il principio B
d'un qualche discorso?

Polo. È una domanda che faccio.

Socrate. In nessun conto mi pare.

Polo. Come in nessun conto? Non posson essi nello Stato moltissimo?

Socrate. No, se però il potere tu lo dici essere un bene per chi può.

Polo. Ma sicuro che lo dico.

Socrate. Allora mi pare che i retori possan nello Stato men di tutti.

Polo. Come? Non mandano essi a morte come fanno i C
tiranni, chi vogliano, e non spogliano degli averi e non cacciano in esilio chiunque loro paja?

Socrate. Corpo d'un cane, o Polo, io sono incerto per ogni cosa che dici se tu lo dica per tuo conto ed esponi il tuo proprio parere, o se interroghi me.

Polo. Ma io interrogo te.

Socrate. Obbene, o caro, allora mi domandi due cose in una volta.

Polo. Come due?

Socrate. Non hai detto or ora press'a poco così; che i re- D
tori mandano a morte quelli che vogliono, come i tiranni, e spoglian degli averi e cacciano in esilio chiunque loro paja?

Polo. L'ho detto.

22. *Socrate*. Ti dico dunque che queste sono due domande e ti risponderò a tutt'e due. Dico infatti, o Polo, io che tanto i retori quanto i tiranni nello Stato possono pochissimo, come dicevo testè; nulla infatti, per così dire, di ciò che *vogliono* essi fanno: e fanno invece E
ciò che loro *pare* esser il meglio.

Polo. E questo non è dunque il poter molto?

Socrate. No, secondo dice Polo.

Polo. Io non lo dico? Io lo dico anzi.

Socrate. Oh corpo...! (1) tu no, davvero, poichè il poter molto tu dici che è un bene per colui che può.

Polo. Lo dico infatti.

Socrate. E credi dunque che sia un bene, se uno faccia quello che gli *pare* esser il meglio, e non ha giudizio? E questo lo chiami poter molto?

Polo. Io no.

Socrate. Dunque mi dimostrerai che i retori hanno giudizio
e che la retorica è arte e non piaggeria, confutandomi. 467
Chè se mi lascerai inconfutato ⟨resterà⟩ che i retori che fanno nello Stato quanto loro pare, e così i tiranni, non possederanno in ciò niente di buono, — se veramente il potere è un bene, come tu dici, e il fare senza giudizio ciò che *pare*, anche tu riconosci che è un male. O che no?

Polo. Io sì.

Socrate. Come dunque può stare che i retori o i tiranni nelle città sian molto potenti, qualora Socrate prima non sia confutato da Polo ⟨e non gli si dimostri⟩ che fanno quello che *vogliono*?

Polo. Quest'uomo.... B

Socrate. Io dico che essi non fanno quello che *vogliono*. Confutami.

Polo. Non eri adesso d'accordo che fanno ciò che loro pare il meglio?

Socrate. Infatti anche ora son d'accordo.

---

(1) ⟨Così rende il Fr. l'ellissi μὰ τὸν-, su cui cfr. lo STALLBAUM, *ad h. l.*⟩

Polo. Dunque fanno quello che vogliono.

Socrate. Io dico di no.

Polo. Facendo quello che loro pare?

Socrate. Sì.

Polo. Dici proprio delle cose forti e soprannaturali, caro Socrate.

Socrate. Non m'accusare, o Polo buono, — acciò ch'io ti
saluti al modo tuo; ma se hai da interrogarmi, dimostra C
che io m'inganno, e se no rispondi tu.

Polo. Ma voglio rispondere, acciò, almeno, io sappia cosa dici.

23. *Socrate.* Or ti pare dunque che gli uomini *vogliano* ciò che volta per volta van facendo, o ciò a cagione di che fanno quello che fanno? Per esempio, quelli che bevono i farmachi ordinati dai medici, forse che ti pare che *vogliano* questa cosa stessa che fanno, cioè bere il farmaco
e averne i dolori, o quell'altra, guarire, per la quale D
bevono?

Polo. È chiaro che guarire.

Socrate. Dunque anche quelli che navigano e che si affaccendano nelle altre faccende, non è già questo ciò che vogliono, quello che fanno volta per volta; — poichè chi è che vuole navigare e pericolare e aver brighe? — ma quello, io credo, a cagione di che navigano, arricchire. Per arricchire infatti navigano.

Polo. Certamente.

Socrate. Ed è forse altrimenti di così in ogni cosa? se uno fa una cosa a cagione d'un'altra, non vuole già quella che fa, ma quell'altra per causa della quale la fa.

Polo. Sì.

Socrate. Or v'è cosa al mondo la quale non sia o buona E
o cattiva o di mezzo a questa nè buona nè cattiva (1)?

---

(1) (Sono le cose che gli Stoici dissero ἀδιάφορα. (Cicerone rese ἀδιάφορον con *indifferens*). — Notisi per altro che le azioni umane (se davvero tali, e cioè compiute avvertitamente) sono sempre compiute per fini e con modi convenienti o sconvenienti alla ragione. Nel primo caso saranno buone, nel secondo, cattive più o meno secondo l'entità loro e il grado di avvertenza con cui furono compiute.)

Polo. Per forza, o Socrate.

Socrate. Dunque tu dici esser cose buone la sapienza, la salute, la ricchezza e le altre sì fatte, e cattive quelle contrarie di queste?

Polo. Io sì.

Socrate. E quelle nè buone nè cattive non dici tu che sono coteste altre, le quali talvolta partecipano del bene e tal- 468
volta del male e talvolta di nessuno dei due, come il sedere e il camminare e il correre e il navigare, e come, d'altro genere, le pietre, i legni, e le altre cose sì fatte? Non lo dici questo? O sono altre quelle che chiami nè buone nè cattive?

Polo. No, queste.

Socrate. Or quale delle due, si fanno queste cose di mezzo a cagione delle buone, quando le si fanno, o le buone a cagione di quelle di mezzo?

Polo. Quelle di mezzo certamente a cagione delle buone.

Socrate. Per cercare il bene dunque anche camminiamo, B
quando camminiamo, credendo che sia meglio così, e all'opposto stiamo, quando stiamo, per la stessa cagione, per il bene; o no?

Polo. Sì.

Socrate. Dunque anche uccidiamo, se uccidiamo qualcheduno, e lo cacciamo in esilio e lo spogliamo delle ricchezze credendo che sia meglio per noi fare questo che non farlo?

Polo. Certamente.

Socrate. A cagion di bene così (1) dunque fan tutte queste cose quelli che le fanno.

Polo. Lo affermo.

24. *Socrate.* Ma siamo perciò rimasti d'accordo che ciò che facciamo a cagione di altra cosa, non è questo ciò C
che vogliamo, ma ciò per che lo facciamo?

Polo. Certissimo.

Socrate. Non vogliamo dunque nè scannare nè esiliare nè

(1) ⟨Per bene qui Socrate intende ciò che uno crede bene, il vantaggio individuale.⟩

spogliare degli averi così semplicemente, ma se questo sia utile vogliamo farlo, se dannoso non vogliamo. Perocchè vogliamo il bene, come dici tu, e ciò che non è nè bene nè male non lo vogliamo, e neanche ciò che è male. È così? Ti pare che io dica il vero, o Polo, o no? Perchè non rispondi? D

Polo. Si è vero.

Socrate. Dunque, poichè siamo d'accordo su di ciò, se uno uccide un'altro, o lo caccia dalla città, o lo spoglia degli averi, sia egli tiranno o sia retore, credendo di fare il proprio meglio mentre è invece il proprio peggio, costui fa certo ciò che gli *pare.* Non è vero?

Polo. Sì.

Socrate. Forse dunque anche quello che *vuole,* se questo è male? Perchè non rispondi?

Polo. No, non mi pare che faccia quello che *vuole.*

Socrate. È ammissibile pertanto che costui sia molto potente E in questa città, se l'esser molto potente è una buona cosa come tu stesso hai consentito?

Polo. Non è ammissibile.

Socrate. Dicevo dunque il vero dicendo che è possibile che un uomo il quale fa nella città ciò che gli *pare,* nè sia molto potente nè faccia ciò che *vuole.*

Polo. Così che tu, o Socrate, non accetteresti che ti fosse lecito di fare nella città ciò che ti pare di preferenza che no, nè senti invidia qualora tu veda altri o mettere a morte chi gli paja, o togliergli le sostanze, o mandarlo in prigione?

Socrate. Vuoi dire giustamente o ingiustamente?

Polo. Comunque lo faccia, non è degno d'invidia in tutti 469 i modi?

Socrate. Sta zitto, o Polo.

Polo. E perchè?

Socrate. Perchè non conviene invidiare nè coloro che non sono degni d'invidia nè gli sciagurati (meno ancora), ma compiangerli.

Polo. E che? Questo conto fai tu di quelli uomini ch'io dico?

Socrate. E come no?

Polo. Chi pertanto uccida chiunque gli paja, se lo uccida giustamente, ti pare uno sciagurato e da compiangere?

Socrate. A me no; non per altro da invidiarsi.

Polo. Non hai detto ora che è sciagurato?

Socrate. Colui che uccida però ingiustamente, caro amico, B
e per giunta da compiangere; colui poi che giustamente da non invidiarsi.

Polo. Certo però che chi muore ingiustamente è uno sciagurato da compiangere.

Socrate. Meno di colui che lo uccide, caro Polo, e meno di colui che muore giustamente.

Polo. In che modo poi, o Socrate?

Socrate. In questo qui, che il maggior dei mali è il fare ingiustizia.

Polo. O che questo è il maggiore? Non è il maggiore il riceverla?

Socrate. Niente affatto.

Polo. Tu dunque preferiresti ricevere ingiustizia piuttosto che farla?

Socrate. Io veramente non preferirei nè l'una cosa nè l'altra; C
ma se fosse necessario o fare ingiustizia o riceverla, io sceglierei piuttosto riceverla che farla.

Polo. Tu dunque non accetteresti d'esser tiranno?

Socrate. No, se per *esser tiranno* intendi ciò che intendo io.

Polo. Ma io intendo questo, come or ora, essergli lecito di fare nello Stato ciò che gli paja, e uccidendo ed esiliando e facendo ogni cosa a suo talento.

25. *Socrate.* O benedetto, e ora dico io, e tu fa di confu- D
tarmi. Se io quando è pieno il mercato tenendomi un pugnale sotto l'ascella ti venissi a dire: sai, Polo, mi è or ora sopraggiunta una potenza e come una tirannia straordinaria: qualora infatti mi paja che uno di questi nemici che vedi qui debba morir subito, quello che mi parrà sarà morto, o qualora mi paja che uno di loro debba aver rotta la testa l'avrà rotta immediatamente, e se aver tagliato il mantello, sarà tagliato, tanto io son potente in questa città: — se pertanto non volendolo tu E

credere ti mostrassi il pugnale, forse vedendolo mi diresti: — caro Socrate, a cotesto modo tutti potrebbero esser molto potenti, poichè anche potrebbe incendiarsi una casa, qualunque ti paresse, a cotesto modo, e i cantieri degli Ateniesi e le triremi e le barche tutte e le cose pubbliche e le private: ma non consiste mica in questo l'esser molto potente, nel far ciò che piace. O non ti pare?

Polo. No certo così.

Socrate. Sapresti allora dire perchè disapprovi una sì fatta 470
potenza?

Polo. Io sì, lo so.

Socrate. E allora dillo.

Polo. Perchè non può essere che chi fa così non sia punito.

Socrate. E l'essere punito non è un male?

Polo. Certamente.

Socrate. Dunque, bravo, ti risulta di nuovo che se a chi fa ciò che gli pare si accompagni il fare con vantaggio, questo è bene ed è, come pare, il poter molto; e se no, male e poter poco. Ma esaminiamo anche un'altra cosa.
Non siamo noi rimasti d'accordo che talvolta è meglio B
fare ciò che ora dicevamo, uccidere ed esiliare la gente e spogliarla degli averi, e talvolta no?

Polo. Sicuramente.

Socrate. Or questo, come pare, è consentito da te e da me?

Polo. Sì.

Socrate. Quando è pertanto che tu dici esser meglio far ciò? Di' su: che limite ci metti?

Polo. Rispondi tu, o Socrate, a questo.

Socrate. Io allora dico, o Polo, se ti è più caro sentirlo da C
me, che quando uno faccia questo giustamente, allora è meglio, e quando ingiustamente, allora è peggio.

26. *Polo.* Oh è proprio difficile confutarti, caro Socrate! Ma ti confuterebbe anche un fanciullo, che non dici vero!

Socrate. E ben grato io sarei a cotesto fanciullo, e altrettanto anche a te se tu mi voglia confutare e liberarmi così della mia sciocchezza. Ma non istancarti dal far del bene a un amico, e ribatti.

Polo. Ma, o Socrate, non c'è affatto bisogno della storia antica per confutarti. Ciò che è avvenuto ieri e l'altrieri, D questo è sufficente a far ciò e a dimostrare come molti vi sono che commettono ingiustizia e son felici.

Socrate. Che è questo che è avvenuto?

Polo. Archelao il figlio di Perdicca vedi che è signore della Macedonia.

Socrate. Se anche non lo vedo, lo sento dire.

Polo. Ti pare dunque che sia felice o sciagurato?

Socrate. Non lo so, caro Polo, non mi sono infatti trovato mai con quest'uomo.

Polo. E che? Trovandoti con lui lo sapresti, e invece di E qui non capisci che è felice?

Socrate. Per Zeus, affatto no.

Polo. Si vede, o Socrate, che neppur del gran re diresti di capire che è felice.

Socrate. E direi il vero. Infatti io non so come egli stia quanto a instituzione e a giustizia.

Polo. E che? La felicità è tutta in questo?

Socrate. A parer mio sì, caro Polo. Perocchè il buono e bravo, sia uomo o donna, io dico che è felice, e l'ingiusto e cattivo sciagurato.

Polo. Sciagurato è dunque questo Archelao con il tuo di- 471 scorso?

Socrate. Se è ingiusto, o caro, sì (1).

Polo. Ma come non sarebbe egli ingiusto? Egli non avea affatto che vedere con la signoria che ora tiene (2), essendo nato da una donna che era schiava di Alceta fratello di Perdicca, e se voleva far cosa giusta avrebbe dovuto servire ad Alceta e sarebbe stato felice a modo tuo: ed ora è straordinariamente sciagurato poichè ha commesso i maggiori delitti! Egli infatti innanzi B tutto, fatto venire a sè questo suo signore e suo zio come per restituirgli la signoria che Perdicca gli avea tolto, lo

---

(1) (Cfr. Cic., *Tusc.* V, 12, che ha quasi tradotto questo passo del *Gorgia.*)

(2) Archelao re di Macedonia regnò dal 413 al 399.

ospitò e lo ubbriacò, lui e il di lui figlio Alessandro suo
cugino e quasi della sua stessa età, e caricatili su di un
carro e condottili fuori nel cuor della notte, li scannò
e li fece scomparire tutt'e due. E avendo commesse queste
iniquità non si accorse di esser diventato infelicissimo,
nè se ne pentì, ma poco dopo il fratel suo, il figlio le-
gittimo di Perdicca, fanciullo di circa sette anni di cui C
era la signoria secondo giustizia, egli non volle esser
felice giustamente allevandolo e restituendogli il regno,
ma gettatolo in un pozzo e annegatolo, disse a Cleopa-
tra madre di lui, che v'era caduto correndo dietro a
un'oca e v'era morto. Adesso pertanto come quello che
ha commesso i maggiori delitti tra quanti sono in Ma-
cedonia egli è il più infelice dei Macedoni tutti e non
già il più fortunato, e forse c'è in Atene qualcuno, co-
minciando da te, che preferirebbe essere un altro Ma- D
cedone qualunque piuttosto che Archelao!

27. *Socrate.* Anche dal principio del nostro conversare, o
Polo, io ti lodai, perchè mi pare che per la retorica tu
sia bene preparato, ma anche che tu abbia trascurato la
dialettica. Ed ora che altro è questo discorso, con cui
pure un fanciullo mi potrebbe confutare, ed anzi ora tu
ti immagini, sono da te con questo discorso confutato,
quando affermo che chi commette ingiustizia non è fe-
lice? E in che modo, o buon uomo? Certo io non
consento proprio in nulla di ciò che tu dici.

Polo. Perchè non vuoi; chè certo pare anche a te come E
dico io.

Socrate. O benedetto, tu ti metti infatti a confutarmi al
modo retorico, come quelli che si credono di confutare
altrui nei tribunali. Poichè anche là, gli uni hanno l'aria
di confutare gli altri quando dei discorsi che fanno pro-
ducono molti testimoni e molto stimati, e il contraddi-
tore ne presenti uno o nessuno. Questo argomento 472
però davanti alla verità non val niente; poichè si dà qual-
che volta che uno sia schiacciato da testimonianze false
di molti e anche di tali che pajono contar qualche cosa.
E così ora per ciò che dici per poco non saranno con

te tutti gli Ateniesi e i forestieri, quando tu voglia contro di me produr chi testifichi che io dico non vero. E testificheranno per te, se tu voglia, Nicia di Nicerato e i suoi fratelli con lui, i tripodi dei quali stanno in bell'ordine nel tempio di Dionisio, e, se tu voglia, Aristocrate figlio di Scellio (1) del quale parimenti è dedicato in B
quello del Pitio quel voto, e, se tu voglia, tutta la casa di Pericle, o qualsiasi altra grande famiglia di qui che tu voglia scegliere. Ma io, pur essendo uno solo, non ti consento, poichè tu non mi convinci, soltanto, producendo contro di me molti falsi testimoni, cerchi di cacciarmi dai miei beni e dal vero. Invece io se non riesca a produrre un teste solo, te appunto, che sia con me d'accordo su ciò che dico, non crederò d'esser venuto a capo C
di nulla sul proposito di che si discorre. E penso ⟨non ci verrai⟩ neanche tu, se non testificherò io per te, pur essendo uno solo, e non lascerai andare tutti questi altri. È infatti anche cotesto un modo di confutare, come tu credi e con te molti; ma ce n'è anche un altro, quello che alla mia volta credo io. Accostandoli dunque l'uno all'altro esaminiamo se c'è qualche differenza tra di loro. Chè quella di cui disputiamo non è davvero piccola cosa, ma si può dire si tratti di ciò di cui intendersi è bellissimo e non intendersi è veramente vergognoso: la somma di questo infatti è conoscere o ignorare chi sia felice e chi no. Intanto subito, poichè siamo sul discorso, D
tu credi possibile che sia beato un uomo che commette ingiustizia ed è ingiusto, quando tu reputi Archelao ingiusto bensì, ma felice. O non è così che dobbiam pensare che tu reputi?

Polo. ⟨Così⟩ precisamente.

28. *Socrate*. Ed io dico che è impossibile: ecco un punto su cui dissentiamo. Ebbene: chi commette ingiustizia sarà egli felice, qualora ne sia fatta giustizia e sia punito?

Polo. Niente affatto, poichè sciaguratissimo sarebbe anzi così.

---

(1) ⟨Cfr. Introd. p. 12, n. 2⟩.

Socrate. Ma se non ne sia fatta giustizia l'uomo ingiusto secondo il tuo dire sarà felice? E

Polo. Io dico di sì.

Socrate. E secondo il parer mio invece, o Polo, chi commette ingiustizia ed è ingiusto è assolutamente sciagurato, più sciagurato per altro se facendo il male non lo sconti e non n'abbia la pena, e meno sciagurato se lo sconti e trovi il giusto ricambio e dagli Dei e dagli uomini.

Polo. Delle cose strane, o Socrate, cominci a dire. 473

Socrate. E vedrò anche di fare che tu pure, caro amico, dica come me; chè amico io ti reputo. Ciò su cui disputiamo intanto gli è questo; — ma però guarda anche tu: — io ho detto prima che il fare ingiustizia è peggio che il riceverla.

Polo. Sì.

Socrate. E tu che il riceverla.

Polo. Sì.

Socrate. E quelli che commettono ingiustizia dissi che sono sciagurati, e fui confutato da te.

Polo. Si, per Zeus.

Socrate. Almeno te lo credi, caro Polo.

Polo. E probabilmente credo il vero. B

Socrate. Tu invece ⟨dicevi⟩ felici quelli che commettono ingiustizia, purchè non paghino la pena.

Polo. Assolutamente.

Socrate. Ed io sciaguratissimi li reputo, e quelli che la pagano meno (1). Vuoi confutare anche questo?

Polo. Ma proprio che questo è anche più difficile di quello a confutarsi!

Socrate. No affatto, o Polo, ma anzi è impossibile. Poichè il vero non si confuta mai.

Polo. Cosa dici? Se un uomo sia colto mentre disegna di

---

(1) ⟨« Ecco quindi i due insanabili contrasti. Perfezione morale (Socrate); sodisfazione materiale (Polo): riabilitazione ed espiazione in caso di mancanza (Socrate); mancanza ed elusione della pena fino alla perfetta malvagità (Polo) ». B. STUMPO, *Gorgia*, p. 83, n. 2.⟩

farsi tiranno ingiustamente, e preso sia posto alla ruota C
e sia castrato e gli si cavino gli occhi e con molti altri
grandi e diversi maltrattamenti sia maltrattato egli stesso
e sotto i suoi occhi anche i suoi propri figli e la moglie, e
da ultimo sia crocefisso e impegolato, (1) costui sarà più
felice a questo modo, che non se scampando si sia fatto
tiranno, e duri signore nella sua città per tutta la vita
facendo ciò che meglio gli piace, e sentendosi invidiare
e proclamare felice dai cittadini e dagli altri forestieri?
Questo dici tu che non lo si può confutare? D

29. *Socrate.* Mi fai lo spauracchio un'altra volta, o bravo
Polo, e non mi confuti: come prima citavi testimoni.
Rammentami per altro una piccola cosa: se vuol farsi
tiranno ingiustamente, dicesti?

Polo. Sì.

Socrate. Ebbene, più felice non sarà in nessun caso nessuno
dei due, nè chi si sia procacciato la tirannia ingiustamente,
nè chi paga la pena. Perocchè tra due sciagurati
nessuno potrebbe esser più felice; più sciagurato per
altro è chi l'ha scampata e si è fatto tiranno. Che vuol E
dire, o Polo, che ridi? È forse questa un'altra specie di
confutazione, poi che uno abbia detto una cosa, mettersi
a riderne e non confutare?

Polo. Non credi di esser già confutato, caro Socrate,
quando dici cose tali che nessuno degli uomini direbbe?
E poi chiedine a qualcuno di costoro.

Socrate. Caro Polo, io non sono un uomo politico, e
l'anno passato toccatomi esser del Consiglio, poichè alla
mia tribù toccò la presidenza ed io dovea guidarla a vo- 474
tare, feci da ridere e non ci riuscii (2). Non m'invitar

(1) (Quasi con la stessa immagine in *Resp.* p. 361 E–362 A, è descritto l'uomo giusto.)

(2) (Allude al noto processo intentato nel 405 ai dieci strateghi che dopo la vittoriosa battaglia navale delle Arginusse (a. 406) non curarono di ricuperare i cadaveri dei caduti. Ma della sua condotta in quell'occasione — ferma e coraggiosa — ben diversamente Socrate parlò nella propria difesa davanti ai giudici (cfr. *Apol.* p. 32). Mentre si deliberava che, illegalmente, i

dunque neppur ora a far votare i presenti; ma se non hai un altro argomento migliore di questo, come dicevo poco fa, lascia ⟨dire⟩ a me alla mia volta e impara la confutazione che io credo s'abbia a fare. Perocchè io delle cose che dico so produrre un solo testimonio, quello al quale io rivolga il discorso, e tuti gli altri li lascio andare; e uno lo so condurre a dare il voto e coi molti non parlo neanche (1). Guarda pertanto se sei B
disposto a rendermi ragione alla tua volta rispondendo a ciò che ti domando. Chè io credo proprio che e io e tu e tutti gli altri reputiamo il fare ingiustizia per assai peggio del riceverla, e il non pagare la pena peggio del pagarla.

Polo. Ed io invece che nè io nè alcun altro uomo al mondo. E poi, tu preferiresti piuttosto patire ingiustizia che farla?

Socrate. Come anche tu e tutti gli altri.

Polo. Ben lontano, ben lontano; ma nè io nè tu nè alcun altro.

Socrate. Vuoi dunque rispondere? C

Polo. Certamente. Chè desidero sentire che cosa dirai.

Socrate. Dimmi dunque, acciocchè tu senta, come se t'interrogassi da capo: quale, o Polo, ti pare peggior male (2), fare ingiustizia o riceverla?

Polo. Riceverla, a me.

Socrate. E che? E più brutto qual è, il fare ingiustizia o il riceverla? Rispondi.

---

dieci strateghi venissero condannati *tutti insieme*, egli solo dei pritani si oppose che nulla si facesse contro le leggi, e credette piuttosto di correr pericolo con la giustizia e la legge che unirsi a giudici ingiusti, per paura di catene e di morte.⟩

(1) ⟨« Con la folla non si dialoga: si fa demagogia; con più persone non si discute: si rissa ». V. ARANGIO-RUIZ, o c. p. 52, n. 1. Del resto Cicerone (*Tusc.* II, 1), ricordato dal RUIZ, diceva: « est enim philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens eique ipsi suspecta et invisa ».⟩

(2) Badisi che qui τὸ κακόν si viene determinando nel significato di *dannoso* come τὸ ἀγαθόν in quello di *utile*. Analogamente τὸ καλόν vale *decoroso* e τὸ αἰσχρόν, *vergognoso*.

Polo. Il fare ingiustizia.

30. *Socrate.* Dunque è anche più dannoso se è più brutto.

Polo. Niente affatto.

Socrate. Capisco: tu non ritieni, come pare, che sia lo
stesso il bello e il bene, e il male e il brutto. D

Polo. No, punto.

Socrate. E questo qui ⟨come lo intendi⟩? Le cose belle
tutte, come e corpi e colori e disegni e voci e istitu-
zioni li chiami belli in ogni caso senza badar altro. Per
esempio anzi tutto i corpi belli non li dici tu belli, se-
condo servono ciascuno per quell'uso a cui serve, o se-
condo qualche piacere, se nell'esser mirati faccian go-
dere chi li mira? O hai da dire qualche cosa all'infuori
di ciò sulla bellezza dei corpi? E

Polo. Non ne ho.

Socrate. Dunque anche le altre cose tutte del pari e di-
segni e colori o per qualche piacere o per qualche van-
taggio o per tutt'e due li chiami belli?

Polo. Io sì.

Socrate. E non anche le voci similmente e quanto ha rap-
porto con la musica?

Polo. Sì.

Socrate. E anche per le leggi e per le istituzioni non è
certo altrimenti di così, ciò che è bello, o essere utile,
o piacevole, o tutt'e due.

Polo. Non mi pare.

Socrate. Dunque anche la bellezza della scienza è allo 475
stesso modo?

Polo. Certamente: e bene, o Socrate, tu ora definisci, de-
finendo il bello dal piacere e dall'utile.

Socrate. Dunque il brutto dal contrario, dal dispiacere e
dal danno?

Polo. Di necessità.

Socrate. Quando pertanto di due cose belle una sia più
bella, è più bella perchè va di sopra o per l'una di que-
ste due cose o per tutt'e due, cioè o per il piacere o
per l'utile o per tutt'e due.

Polo. Certamente.

Socrate. E quando di due cose brutte una sia più brutta, sarà più brutta perchè va di sopra o per il dispiacere o per il danno o per tutt'e due. Non è necessario anche questo? B

Polo. Sì.

Socrate. Ebbene, che si diceva ora del commettere ingiustizia e del riceverla? Non dicevi che il ricevere ingiustizia è più dannoso e il farla è più brutto?

Polo. Lo dicevo.

Socrate. Dunque se è più brutto il fare ingiustizia del riceverla, o è più dispiacevole e sarebbe più brutto, perchè va di sopra nel dispiacere o perchè ⟨va di sopra⟩ nel danno, o in tutt'e due? Non è anche questo necessario?

Polo. E come no?

31. *Socrate.* Innanzi tutto dunque esaminiamo: è forse per il dispiacere che il fare ingiustizia supera il riceverla? e si dolgono di più coloro che fanno ingiustizia o coloro che la ricevono? C

Polo. No, questo no affatto, o Socrate.

Socrate. Non eccede dunque per il dispiacere.

Polo. No certo.

Socrate. Dunque se non per il dispiacere, non può eccedere più per tutt'e due.

Polo. Pare di no.

Socrate. Dunque non resta che per l'altro.

Polo. Sì.

Socrate. Per il danno.

Polo. E' pare.

Socrate. Eccedendo dunque per il danno il fare ingiustizia dovrebb'essere più dannoso del riceverla.

Polo. È chiaro che sì. D

Socrate. E non si era dunque convenuto e dagli uomini in generale e da te già prima che è più brutto fare ingiustizia che riceverla?

Polo. Sì.

Socrate. Ora poi si è chiarito più dannoso.

Polo. E' parrebbe.

Socrate. E accetteresti tu dunque di preferenza ciò che è
più dannoso e più brutto invece di ciò che è meno? Non
aver paura di rispondere, o Polo, — chè non te ne verrà
nessun danno, — ma offerendoti coraggiosamente al di-
scorso come fosse ad un medico, o afferma o nega ciò E
che ti domando.

Polo. Ma io, o Socrate, non lo accetterei.

Socrate. E qualche altro degli uomini?

Polo. Non mi pare, sempre però secondo questo discorso.

Socrate. Dicevo dunque vero, che nè io nè tu nè alcun altro degli uomini dovrebbe preferire di fare ingiustizia anzichè di riceverla: è infatti più dannoso.

Polo. Pare.

Socrate. Vedi dunque, o Polo, come paragonata l'una con-
futazione con l'altra non si somigliano affatto: con te
sono d'accordo gli altri tutti tranne me: e a me invece
basti tu, che sei uno solo e per approvare e per atte-
stare, tanto che ottenuto solo il tuo voto lascio andare 476
gli altri. E questo dunque sia per inteso tra noi. Ma dopo
di ciò vediamo l'altro punto su che dissentivamo; se cioè
il pagar la pena chi ha commesso l'ingiustizia sia il mas-
simo dei mali, come tu credevi, o se sia maggiore il
non pagarla, come credevo invece io? E vediamolo in
questo modo: il pagar la pena e l'essere punito giusta-
mente chi abbia fatto ingiustizia, ti pare la stessa cosa?

Polo. A me sì. B

Socrate. Or potresti negare che tutto ciò che è giusto non sia bello, in quanto è giusto? Esamina bene e poi rispondi.

Polo. Pare così anche a me, o Socrate.

32\. *Socrate.* Guarda ora anche questo: se alcuno fa qualche cosa, non è forse necessario che vi sia qualche cosa che patisce per opera di costui che fa?

Polo. Pare anche a me.

Socrate. E patisce ciò che appunto fa chi fa, e quale fa chi lo fa? Intendo una cosa di questo genere: se uno batte, è necessario che qualche cosa sia battuta?

Polo. Necessario.

Socrate. E se batte forte o batte presto colui che batte, così anche è battuto ciò che è battuto. C

Polo. Sì.

Socrate. Tale dunque è per il battuto il patire quale colui che batte lo faccia?

Polo. Certamente.

Socrate. Dunque anche se uno brucia è necessario che qualche cosa sia bruciata?

Polo. E come no?

Socrate. E se brucia violentemente o dolorosamente così è bruciato il bruciato come il bruciante lo brucia?

Polo. Certamente.

Socrate. Dunque anche se uno taglia, lo stesso diremo? Poichè è tagliata qualche cosa.

Polo. Sì.

Socrate. E se è grande o profondo il taglio o doloroso, tale è il taglio da cui è tagliato il tagliato quale il ta- D
gliante lo taglia?

Polo. È evidente.

Socrate. Nel complesso guarda dunque se sei d'accordo su ciò che dicevo or ora in generale: a quel modo stesso che ciò che fa fa, allo stesso modo ciò che patisce patisce.

Polo. Ma sono d'accordo.

Socrate. E accordato ciò, il pagare la pena qual è delle due, fare o patire?

Polo. Di necessità, o Socrate, patire.

Socrate. Dunque per opera di qualcuno che fa?

Polo. E come no? Di chi punisce.

Socrate. E chi punisce rettamente (1) punisce giustamente? E

Polo. Sì.

Socrate. Facendo cosa giusta o no?

---

(1) ὁ δὲ ὀρθῶς κολάζων. Questo *rettamente* (ὀρθῶς) non è una determinazione nuova, ma nel *punire* (κολάζειν) era già implicita; soltanto qui è messa in rilievo per passare a segnalare il concetto della *giustizia*.

Polo. Cosa giusta.

Socrate. Dunque chi è punito pagando la pena soffre cosa giusta?

Polo. È evidente.

Socrate. E ciò che è giusto siamo stati d'accordo che è bello?

Polo. Certamente.

Socrate. Di costoro dunque l'uno fa una bella cosa, e l'altro la riceve, colui che è punito.

Polo. Sì.

33. *Socrate.* E se una bella cosa, dunque anche buona? 477
Infatti sarà piacevole o utile.

Polo. Di necessità.

Socrate. Riceve dunque del bene chi è punito?

Polo. E' pare.

Socrate. N'ha infatti vantaggio?

Polo. Sì.

Socrate. Forse quel vantaggio che io suppongo? Non diventa egli migliore nell'anima, quando sia punito giustamente?

Polo. E' si può credere.

Socrate. Dal male dell'anima dunque si libera colui che paga la pena?

Polo. Sì.

Socrate. Si libera pertanto dal maggior male? E considera
così: nella provvisione delle ricchezze ci vedi per l'uomo B
altra jattura possibile fuorchè la povertà?

Polo. No, ma la povertà.

Socrate. E nelle provvisioni del corpo? Diresti che il suo guaio è la debolezza e l'infermità e la bruttezza e tali altre cose?

Polo. Sì, veramente.

Socrate. Dunque anche nell'anima crederai che vi sia qualche marachella?

Polo. E come no?

Socrate. E questa non la chiami tu ingiustizia e ignoranza e vigliaccheria e tali altre cose?

Polo. Certissimamente.

Socrate. Delle ricchezze dunque, del corpo e dell'anima, come son tre cose, hai nominato tre malvagità: la povertà, la infermità, l'ingiustizia? C

Polo. Sì.

Socrate. Quale è dunque di queste malvagità la più brutta? Non l'ingiustizia e in una parola la malvagità dell'anima?

Polo. E di molto.

Socrate. E se la più brutta, anche la più dannosa?

Polo. Come dici, o Socrate?

Socrate. Così: sempre ciò che è bruttissimo è bruttissimo, perchè produce o il maggior dispiacere o il maggior danno o tutt'e due, giusto quanto abbiamo prima riconosciuto.

Polo. Precisamente.

Socrate. Ed ora si è riconosciuto che la cosa più brutta è l'ingiustizia e la malvagità tutta dell'anima. D

Polo. Infatti lo si è riconosciuto.

Socrate. Dunque o è dolorosissima, e perchè eccede in dar dolore essa è la più brutta di queste cose, o ⟨perchè eccede⟩ in danneggiare, o per tutt'e due i modi.

Polo. Di necessità.

Socrate. Ora è forse più doloroso dell'esser povero ed ammalato l'essere ingiusto e sfrenato e vigliacco e ignorante?

Polo. Non mi pare, o Socrate, almeno da ciò che s'è detto.

Socrate. Perchè dunque in danno grande oltre misura e in male straordinario eccede le altre, la malvagità dell'anima è la più brutta di tutte, poichè non le eccede certo nel dolore, secondo il tuo ragionamento. E

Polo. È evidente.

Socrate. Ma ciò che eccede in danno massimo dovrebb'essere il massimo male che ci sia.

Polo. Sì.

Socrate. L'ingiustizia dunque e la sfrenatezza e l'altra malvagità dell'anima è il massimo male che ci sia?

Polo. È evidente.

34. *Socrate.* Quale è dunque l'arte che libera dalla povertà? Non è quella di far denari?

Polo. Sì.

Socrate. E quale dalla malvagità e dall' ingiustizia? Se non 478 ce la trovi alla prima, guarda qui: dove conduciamo noi e da chi i malati di corpo?

Polo. Dai medici, o Socrate.

Socrate. E dove chi opera ingiustamente e senza freno?

Polo. Vuoi dire dai giudici?

Socrate. Per pagar dunque la pena?

Polo. Consento.

Socrate. E non applicano dunque un principio di giustizia nel punire, coloro che puniscono rettamente?

Polo. È ben chiaro.

Socrate. L'arte di far denari dunque libera dalla povertà, la medicina dalla malattia, e la giustizia dalla sfrenatezza B e dall' ingiustizia.

Polo. È evidente.

Socrate. Quale dunque di queste è la più bella?

Polo. Di quali parli?

Socrate. Del far denari, della medicina, della giustizia.

Polo. Di molto va innanzi, o Socrate, la giustizia.

Socrate. Dunque ancora essa produce grandissimo piacere, o vantaggio, o tutt'e due, se è la più bella.

Polo. Sì.

Socrate. Forse che il farsi medicare è piacevole e chi si fa medicare si diverte?

Polo. Non mi pare.

Socrate. Allora è utile; è vero? C

Polo. Sì.

Socrate. Perocchè libera da un gran male, così che mette conto di sopportare il dolore e guarire.

Polo. E come no?

Socrate. Forse che perciò, quanto al corpo, l'uomo sarebbe più felice se si fa medicare, o se da principio neppure si ammali?

Polo. È chiaro che se non si ammali.

Socrate. Infatti non era questa la felicità, come sembra, la liberazione del male, ma non il prenderselo fin da principio.

Polo. Ciò è vero.

Socrate. E che? Quale è più sciagurato di due che abbiano D
male sia nel corpo sia nell'anima, quello che si fa medicare e se ne libera, o quello che uon si fa medicare e se lo tiene?

Polo. A me pare quello che non si fa medicare.

Socrate. Ma il pagare la pena era liberazione dal male più grande, dalla malvagità?

Polo. Era infatti.

Socrate. Perocchè la pena fa in qualche modo far giudizio (1) e rende più giusti ed è la medicina della malvagità.

Polo. Sì.

Socrate. Il più felice è dunque chi nell'anima non ha mal- E
vagità, poichè questo ci è parso il maggior male.

Polo. È ben chiaro.

Socrate. E secondo veniva chi se ne libera.

Polo. E' pare.

Socrate. E questo era chi fosse corretto e castigato e pagasse la pena.

Polo. Sì.

Socrate. Pessimamente dunque vive chi ha in sè ingiustizia e non se ne libera.

Polo. È evidente.

Socrate. Questi è dunque colui che avendo commesse le maggiori iniquità e usando la massima ingiustizia, riesca a far in modo di non esser nè corretto nè infrenato, nè
di dover pagar la pena, come tu dici aver provveduto 479
già Archelao e gli altri tiranni e retori e signori.

Polo. Si direbbe.

35. *Socrate.* Infatti costoro press'a poco, caro mio, son riusciti a fare lo stesso come se uno preso dalle più gravi infermità cercasse il modo di non render ragione ai medici degli errori del suo corpo e di non farsi me-

---

(1) ⟨Eschilo, *Ag.* 176 sgg. dice che Zeus guida i mortali a esser saggi, facendo sì che col dolore l'ammaestramento abbia effetto.⟩

dicare, temendo, come un fanciullo, d'esser bruciato e d'esser tagliato perchè fa male. O non sembra anche a te?

Polo. Sì, davvero. B

Socrate. Ignorando egli per altro, come pare, che cosa è la salute e il valore del corpo. Ebbene, dalle cose che or ora abbiamo ammesse c'è pericolo che faccian qualcosa di simile anche quelli che cansano la punizione, caro Polo, ⟨e cioè⟩ di badare alla parte dolorosa di essa, e quanto all'utile esser ciechi e non conoscere quanto è maggior disgrazia che con corpo non sano convivere con anima non sana, ma putrida e ingiusta e scellerata. Per
il che anche fanno di tutto per non pagare la pena nè C
liberarsi dal massimo male, procacciandosi e sostanze e amici e d'essere persuasivi quanto mai nel parlare. Ma se noi, o Polo, abbiamo d'accordo visto il vero, ti accorgi tu che cosa deriva dal nostro discorso? O vuoi che lo recapitoliamo?

Polo. Sì, se però non credi altrimenti.

Socrate. È dunque il massimo male l'ingiustizia e l'essere ingiusto?

Polo. È evidente.

Socrate. Liberazione però di questo male s'è veduto essere D
il pagare la pena?

Polo. Rischia esser vero.

Socrate. E il non pagarla è il perdurare del male?

Polo. Sì

Socrate. È dunque per gravità il secondo dei mali il fare ingiustizia; ma facendo ingiustizia non pagarne la pena è per sua natura di tutti i mali il massimo e il primo.

Polo. E' parrebbe.

Socrate. Ma non dissentivamo forse, o caro, intorno a que-
sto, tu vantando beato Archelao, che commesse le mag- E
giori iniquità non ne pagò nessuna pena, e io credendo il contrario, che cioè sia Archelao, sia un altro qualunlunque che non paghi la pena essendo ingiusto, costui deva, e gli stia bene, essere sciagurato sopra tutti gli altri uomini, e che sempre chi fa ingiustizia sia più in-

felice di chi la riceve e chi non paga la pena, di colui che la paga? Non era questo che era stato detto da me?

Polo. Sì.

Socrate. Dunque è dimostrato che si dicea vero?

Polo. Si vede.

36. *Socrate.* Ebbene, se dunque, o Polo, ciò è vero, dov'è 480
più la grande utilità della retorica? Perocchè secondo ciò che si è fatto ora constare conviene che uno si guardi quanto può di non commettere ingiustizia, chè ne avrebbe del male quanto basta. Non è vero?

Polo. Certamente.

Socrate. E se poi ne commetta o lui o altri di cui egli abbia cura, ⟨deve⟩ spontaneamente andare colà dove al più presto possa scontarla, dal giudice come andrebbe dal
medico, e affrettarsi affinchè la malattia dell'ingiustizia B
diventata inveterata non renda l'anima incancrenita e insanabile. O come potremo dire, o Polo, se ci restin salde le conclusioni di prima? Non è necessario che queste concordino con quelle così, e altrimenti no?

Polo. E che potrem dire, o Socrate?

Socrate. Quanto dunque al far l'apologia dell'ingiustizia sia propria, sia dei genitori o dei compagni o dei figli o della patria che l'abbia commessa, non ci serve affatto,
o Polo, la retorica, qualora però uno non ritenesse il con- C
trario, doversi cioè accusare anzi tutto se stessi, e poi i famigliari e gli altri, chiunque sia degli uomini che commetta ingiustizia, e non già nascondere ma condurre in luce il peccato (1), affinchè ⟨il colpevole⟩ paghi la pena e torni sano, e costringere sè e gli altri a non perdersi d'animo, ma a offrirsi a occhi chiusi e con coraggio come a tagliare e a bruciare dal medico, perseguendo il buono e il bello, e non tenendo conto del dolore, of-

(1) ⟨B. Stumpo a questa concezione platonica, che porta alle estreme conseguenze il principio della *confessione* pitagorica, accosta il principio della confessione cristiana, che in origine era pubblica. E nota poi ancora la coincidenza con la sentenza biblica (*Prov.* 18, 17) *Iustus* prior est *accusator sui.*⟩

frendosi a farsi percuotere, chi abbia commesse colpe D
degne di busse, e a legare se di ceppi, e se di multa pa-
gando, e se di esilio esulando, e se di morte morendo,
essendo egli stesso il primo accusatore e di sè e degli
altri familiari e perciò servendosi della retorica, affinchè
fatte manifeste le colpe possano liberarsi da quello che
è il più gran male, l'ingiustizia. Dobbiamo dir così, o
Polo, o non dobbiamo dirlo?

Polo. Mi pare strano veramente, o Socrate, ma forse si E
concorda con le cose dette prima.

Socrate. Dunque, o bisogna distruggere anche quelle, o è
necessario che questo sia così.

Polo. Sì, questo è veramente così.

Socrate. Viceversa poi pigliandola all'opposto, se si ha da
fare del male a qualcheduno, sia nemico sia chi che sia,
— toltone il caso di ricever noi ingiustizia dal nemico,
poichè da questo s'ha a guardarsi: ma se il nemico no-
stro offenda altri, con ogni mezzo bisognerà provve-
dere e col fare e col dire, affinchè non paghi la pena 481
e non abbia a comparire innanzi al giudice, e se vi
compaja, s'avrà a trovar modo che la scampi e non
paghi la pena, se è nostro nemico, e qualora abbia ru-
bato molto oro, che non lo restituisca, ma tenendoselo
lo spenda e per i suoi ingiustamente ed empiamente, e
se abbia commesso delitti capitali, che non abbia a mo-
rire, possibilmente mai, e sia immortale con la sua mal-
vagità, e se no, che viva il più a lungo possibile restando
sempre qual è. Per un tale scopo mi pare, caro Polo, che B
la retorica sia profittevole, poichè per chi non vuol far
altrui ingiustizia non mi pare sia grande l'utilità sua, se
pur ce n'è alcuna, mentre nei discorsi di prima non se
n'è vista affatto.

37. *Callicle*. Dimmi, Cherefonte, parla sul serio Socrate, o
scherza?

Cherefonte. A me pare, o Callicle, che parli col suo mi-
glior senno: ma non c'è di meglio che domandarnelo.

Callicle. Per gli Dei, ne ho proprio desiderio. Dimmi, o C
Socrate, dobbiamo ritenere che tu adesso parli sul serio

o che scherzi? Poichè se parli sul serio e fosse vero
quello che dici, che altro ⟨s'ha a dire⟩ se non che la
vita nostra sarebbe rovesciata, e che facciamo tutto il
contrario, come pare, di quello che si deve?

Socrate. O Callicle, se non vi fosse per gli uomini un modo
di sentire comune nella diversità dei casi singoli (1),
ma uno di noi sentisse a un modo suo particolare dif- D
ferente dagli altri, non sarebbe facile a costui manifestare
ad un altro il proprio sentimento. Dico questo conside-
rando che io e tu ci troviamo ora nello stesso stato
d'animo essendo tutt'e due innamorati di due cose, io
di Alcibiade figlio di Clinia (2) e della filosofia, e tu del
demo degli Ateniesi e di quello che è figlio di Pirilampe.
Ora io noto che anche tu, sebbene sia così serio, a ciò
che dicano e al modo che dicano gli amasii tuoi non sai
contraddire, ma ti lasci volgere or in su or in giù. E E
nell'assemblea, se tu dica una cosa e il demo degli Ate-
niesi non sia d'accordo che è così, tu cambi e dici quello
che vuole lui, e rispetto al figlio di Pirilampe, quel bel
giovane, ti accade lo stesso: poichè ai voleri degli
amati e ai loro discorsi non puoi contrastare, così che
se, mentre tu dici di volta in volta ciò che dici per causa
loro, uno si stupisse come che siano stranezze, forse gli
potresti rispondere, se volessi dire il vero, che se nes-
suno farà cessare i tuoi amati dal far quei discorsi nean- 482
che tu cesserai di dir questo. Fa conto pertanto che an-
che da me ti sia forza di udire una simile risposta, e non
ti meravigliare ch'io dica ciò, ma la filosofia invece, che

(1) Ciascuno, per esempio, ama un oggetto diverso, ma il sentimento è quello per tutti: l'amore.

(2) Quali fossero i rapporti fra Socrate e Alcibiade e in che senso si devano intendere è noto ai lettori del *Simposio*. Pirilampe amico di Pericle, un ricco signore, il primo che avesse portato ad Atene dei pavoni ch'egli permetteva di vedere ogni primo del mese, aveva un figlio di nome Demo (che vale *popolo*, donde qui lo scherzo) bellissimo della persona, ma non altrettanto della mente, se dobbiamo crede e ai comici: AR. *Vesp.* 97 sgg., EUPOL. πόλεις fr. 213 K.

è la mia amata, falla, se puoi, ristare dal dirlo. Perocchè
dice sempre, o caro amico, ciò che senti ora da me, ed
è per me molto meno capricciosa che non sian gli altri
amati. Il figlio di Clinia infatti ora è d'un umore e ora
d'un altro, ma la filosofia è sempre dello stesso: e dice B
quelle cose di cui ora tu ti meravigli: — e c'eri anche
tu mentre si dicevano. O dunque confuta questa, come
dicevo or ora, ⟨dimostrando⟩ che commessa un'ingiu-
stizia non pagarne la pena non è l'estremo di ogni male:
o se lascerai ciò inconfutato, corpo di quel cane, che è
un Dio degli Egizi (1), non s'accorderà con te Callicle,
o Callicle, ma discorderà per tutta la vita. Sebbene io
per me credo, che torrei piuttosto di aver la lira scor-
data e stonata, e stonato il coro che io guidassi, e così C
pure che i più degli uomini non fossero con me e mi
contraddicessero, piuttosto che essere io, che son uno, in
disaccordo con me stesso e contraddirmi.

38. *Callicle.* Caro Socrate, tu corri, mi pare, la cavallina
nei discorsi e sei un vero mitingajo. Ed ora tu declami
così, perchè Polo fu tratto in quell'errore stesso in cui
rimproverava egli a Gorgia di essersi lasciato trarre da
te. Diceva Polo infatti, che Gorgia, interrogato da te, qua-
lora chi vuole imparare la retorica andasse da lui senza
sapere la giustizia, se Gorgia gliela insegnerebbe, si era D
peritato e aveva detto che sì, la insegnerebbe, per il so-
lito umore degli uomini che la piglierebbero male se
uno dicesse di no; e che per questa accondiscendenza
era stato costretto a dir cose in sè contradditorie, e che
tu te ne sei compiaciuto. E ti metteva in burla, a parer
mio, allora giustamente. Ma ora viceversa tocca a lui pre-
cisamente lo stesso, e io per questo non mi congratulo
con Polo, che ti acconsentì che il fare ingiustizia sia più

---

(1) « che è un Dio degli Egizi ». È da intendere in senso parentetico, non esegetico: vuol dire scherzosamente che è un modo legittimo di giurare anche questo: si giura per gli Dei; e anche il cane è Dio, almeno in Egitto. Anubi (*latrator Anubis*) era infatti rappresentato con la testa di cane.

brutto del riceverla. Infatti per questo consentimento ca- E
duto nel tuo laccio gli fu chiusa la bocca, vergognandosi
lui di dire quello che pensava. Perocchè in realtà, o So-
crate, dando a intendere che cerchi il vero tu conduci
gli altri a coteste banalità e volgarità, le quali per natura
loro non sono belle, ma solamente per legge: gli è che
per lo più la natura e la legge son cose repugnanti fra
di loro. Quando pertanto uno si perita e non osa dire
ciò che pensa, è costretto a contraddirsi; e così tu che 483
conosci quest'astuzia ci imbrogli i discorsi, se uno parli
secondo legge, tu insinuando un'interrogazione secondo
natura, e se dica le cose di natura, tu quelle della legge.
Com'è avvenuto intanto qui sul fare ingiustizia e sul pa-
tirla, chè dicendo Polo ciò che è più brutto secondo la
legge, tu hai insistito sulla legge come fosse la natura.
Poichè per natura è più brutto ciò che è anche più dan-
noso, il patire ingiustizia, per legge invece il farla (1). B
Non è infatti neppur da uomo tollerar questo, cioè l'es-
sere offeso, ma da uno schiavo qualunque cui val meglio
esser morto che vivere, quando offeso e calpestato non
è capace di venir in aiuto nè di sè nè di altri di cui ab-
bia cura. Ma quelli che hanno posto le leggi, cred'io,
sono gli uomini deboli e i più. A sè infatti badando e
ai proprio utile costoro pongono le leggi e conferiscono C
le lodi e infliggono i biasimi; e spaventando quelli che
sono più forti e capaci di avere il di sopra, acciò non
abbiano il di sopra su di loro, dicono che è brutto e
ingiusto il soverchiare, e che questo è il commettere
ingiustizia, il cercar d'avere più degli altri. Poichè
stan contenti, credo io, costoro se essendo essi da meno
possano aver parte uguale.

39. Perciò secondo la legge questo si dice ingiusto e brutto,
il cercar d'avere più degli altri, e lo chiamano fare in- D
giustizia. Ma la natura stessa, a me pare, fa alla sua
volta manifesto che è giusto che il migliore abbia più

---

(1) (Cfr. in *Resp.* p. 358 E–359 il discorso di Trasimaco che sostiene le medesime idee di Callicle.)

del peggiore e il più potente del più debole. E questo
essa chiarisce molto spesso che è così, e negli altri ani-
mali e, quanto agli uomini, nelle città intere e nelle fami-
glie, che ⟨cioè⟩ il giusto si definisce a questo modo,
che il più forte comandi al più debole e abbia di più.
Perocchè su quale principio di giustizia mosse guerra
Serse contro la Grecia, o il padre suo contro gli Sciti? E
E altri infiniti fatti si potrebbero addurre di tal genere.
Ma, credo io, costoro secondo natura fanno questo, e
sì per Zeus, anche secondo la legge, ma quella di na-
tura, — non per altro forse secondo questa che noi ci fin-
giamo per prendere i migliori e più forti di noi fin da
giovinetti e soggiogarli come i leoncelli con le incanta- 484
zioni e le malìe, dicendo loro che conviene aver tutti lo
stesso e che questo è il bello e il giusto. Ma se, credo
io, ci fosse un uomo che avesse natura a ciò bastevole,
scossa da sè tutta questa roba e spezzatala e liberato-
sene, calpestando le nostre scritture e ruffianesimi e in-
cantesimi e leggi tutte contrarie alla natura, surto in
piedi si schiarirebbe padron nostro il nostro schiavo, e
qui risplenderebbe la giustizia di natura. E pare a me che B
anche Pindaro (1) abbia segnalato ciò che io dico in
quel canto dove dice che

la legge
Re di tutte mortai cose ed eterne,

questa, dice,

Con le mani superne
Raddirizza la forza e la corregge
E lo argomento dalle gesta d'Eracle,
Perchè non comperate,

dice così press'a poco, poichè io non so a memoria il
canto; — ma dice che senza comperarle, senza che gliele
donasse Gerione menò via le vacche, come fosse questo
il giusto secondo natura, che e le vacche e le altre C
sostanze dei peggiori e dei più deboli siano tutte del
migliore e del più forte.

(1) ⟨Fr. 179 Schr.⟩.

40. Il vero pertanto è così, e lo conoscerai qualora venendo alle cose più serie tu lasci finalmente la filosofia. Perocchè la filosofia, caro Socrate, è una cosa graziosa, se alcuno ne sfiori moderatamente alla sua età, ma ove se ne occupi più là del conveniente è la rovina degli uomini. Se anche infatti uno avesse ottima natura, ove continuasse già innanzi in età a filosofare, necessario è ch'egli riesca
mal pratico di tutte quelle cose di cui deve intendersi, D
chi vuole essere persona per bene e ben considerata. Costoro infatti riescono inesperti delle leggi che reggono lo Stato e dei discorsi che bisogna usare conversando nei rapporti con gli altri e in pubblico e in privato, e dei piaceri e delle passioni degli uomini, in una parola, sono affatto inesperti dei caratteri. Qualora pertanto vengano a qualche atto o privato o politico, fan da ridere,
come, credo, anche i politici alla loro volta, qualora en- E
trassero nelle vostre discussioni e nei vostri discorsi, diverrebbero ridicoli. Avviene infatti quel che dice Euripide, che insigne è ciascuno in quello

e a quello sforzasi
E a quello il meglio del suo giorno dedica
Dove ei stesso di sè miglior conoscasi (1):

e dove valga poco, di qui fugge e questo spregia, mentre 485
loda l'altro, per il bene che vuole a se stesso, ritenendo di lodar sè a questo modo. Ma, io credo, la più dritta è di prendere un poco per parte: e della filosofia è bello saggiarne quanto può bastare per l'educazione, e non è brutto da ragazzi occuparsene; ma quando un uomo fatto già adulto continui ancora a coltivarla, la diventa,
o Socrate, una cosa ridicola, e questi filosofeggianti a me B
fan l'effetto di quelli che balbettano (2). Poichè quando

(1) Sono versi dell'*Antiope* (fr. 183 N.) e son tolti dalla parlata di Zeto al fratello Anfione, come gli altri che vengono parafrasati nel capitolo seguente. Zeto uomo d'azione cerca in essa di distogliere Anfione dall'attendere alla musica.

(2) πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας e poco dopo ψελλιζόμενον καὶ παῖζον. Alcuni critici, tra i quali lo SCHANZ (non

io vedo un fanciullino, cui conviene ancora parlar così,
che balbetta, mi piace e mi pare una cosa graziosa ed
ingenua e adatta all'età del fanciullino, mentre quando
sento un ragazzetto che discorre spedito mi sembra sia una
cosa dura e mi ferisce le orecchie e mi sembra che abbia
alcunchè di servile. Ma quando però uno senta balbettare C
un uomo o lo veda baloccarsi, gli pare ridicolo e me-
lenso e degno di schiaffi. Questo stesso io provo anche
per chi filosofeggia. Se vedo la filosofia presso un ra-
gazzo ancora nuovo, la rispetto e mi pare stia bene, e
ritengo costui per un uomo bennato e chi di filosofia
non si occupa mi pare un materialone che non saprà
mai levarsi a nulla di bello e di generoso: ma quando D
vedo un uomo maturo che ancora fa il filosofo e non se
ne parte, di busse mi pare, caro Socrate, che abbia an-
cora bisogno quest'uomo. Perciò, come dicevo ora, a un
uomo tale, anche se sia del tutto ben disposto da natura,
non gli resta più che diventare un melenso e fuggendo
i luoghi pubblici della città e le adunanze nelle quali,
come disse il poeta, gli uomini si fanno segnalati (1),
nascondersi in un angolo a vivere il resto della vita con
tre o quattro ragazzi parlando sottovoce, senza mai far E
risonare una parola franca o grande o coraggiosa.

41. Ma io, caro Socrate, ti voglio bene veramente. Mi pare infatti di sentirmi ora com'era Zeto verso di Anfione, quello di Euripide che ho già ricordato. Poichè anche a me vengono in mente le stesse cose press'a poco da dirti che quegli diceva al fratello, che, cioè, tu trascuri, caro Socrate, quello di cui dovresti occuparti, e l'indole dell'anima tua così generosa

In fanciullesca immagine converti (2),

---

però il BURNET), espungono il secondo verbo. Poichè qui è ingombrante veramente, lascio di tradurlo. Verisimilmente fu questo verbo trasportato anche qui da un terzo luogo (C) dove è pure accoppiato, ma questa volta a ragione, con ψελλίζεσθαι.

(1) ⟨HOM. *Il.* IX, 441.⟩

(2) ⟨*Antiope* fr. 185 N.⟩

nè nelle corti di giustizia sapresti mettere innanzi la tua 486
ragione, nè parlare cosa opportuna o persuasiva, nè trovare per un altro un partito coraggioso. E così, caro Socrate, — e non ti offender punto con me, perchè io dico per tuo bene, — non ti par brutto trovarti in coteste condizioni, come io credo che ti trovi e tu e gli altri che non si stancano mai di correr sempre dietro alla filosofia? Perocchè ora se uno ti pigliasse, te o un' altro di questi cotali, e ti menasse in prigione dicendo che sei colpe-
vole, mentre non sei, sta pur certo che non sapresti che B
far di te, ma staresti stordito e a bocca aperta e non avresti cosa dire, e comparendo in tribunale, se anche ti capitasse un accusatore affatto inetto e di niun conto, potresti essere condannato anche a morte, se chiedesse per te condanna di morte. Or dunque, qual saggezza v'è in questa arte, caro Socrate, se un uomo

Buon da natura essa peggior lo rende (1),

e non più capace di difendersi nè di salvare sè o altri dai maggiori pericoli, così da lasciarsi spogliare dai ne-
mici di ogni avere e vivere senza onore del tutto nella C
propria città? Un uomo tale, anche se è forte a dirsi, si può anche schiaffeggiarlo sulle guance impunemente. Ma, da bravo, fidati di me, e lascia star di confutare; esercita invece la musica delle azioni ed esercitala sì che si vegga che hai giudizio, e, lasciando agli altri cotesta vanità, sian esse da chiamar ciance o vaniloqui,

Donde abitar non puoi che in case vuote (2),

prendendoti a modello non gli uomini che san confu-
tare queste piccolezze, ma quelli che hanno e roba e D
stima e molte altre belle cose.

42. *Socrate.* Se io avessi l'anima d'oro, caro Callicle, non credi tu che io sarei ben contento di trovare uno di quei

(1) (*Antiope* fr. 186 N.)
(2) (*ib.* fr. 188 N.)

sassi che appunto provano l'oro, il migliore ⟨possibilmente⟩, al quale accostandola, se quello mi rassicurasse ch'ella è stata ben coltivata, potrei esser sicuro che di anima sto come si deve e non avrei bisogno di altra prova?

Callicle. A che proposito domandi questo, caro Socrate? E

Socrate. Io te lo dirò: io credo che ora imbattendomi in te mi sono imbattuto in questa fortuna.

Callicle. E perchè?

Socrate. Perchè so bene che ove tu sia d'accordo con me
su quei punti di che l'anima mia s'è fatta un'opinione (1),
questo è già la stessa verità. Perchè io penso che co-
lui che vuol far prova sufficiente di un'anima se ella viva 487
o no rettamente, deve avere tre cose, scienza, benevo-
lenza e franchezza di parlare, e tu le hai tutte. Io infatti
ne trovo molti i quali non sono capaci di mettermi
alla prova per non essere dotti come te; e altri sono
dotti bensì, ma non mi vogliono dire la verità, perchè
non mi vogliono bene come te; e questi due forestieri,
Gorgia e Polo, sono bensì dotti e amici miei, ma sono B
un po' indietro nella franchezza del parlare e modesti più
del bisogno. E come no? quando a tal segno di mode-
stia sono anzi giunti che per questa modestia ciascun di
loro arriva a dire cose in contraddizione con se stesso
e questo davanti a molta gente e su argomenti della mas-
sima importanza. Tu invece hai tutte queste cose che gli
altri non hanno; poichè sei istruito a dovere, come po-
trebbero affermare molti degli Ateniesi, e mi vuoi bene.
Da che indizio lo argomento? Io te lo dirò. Io so, o Cal- C
licle, che voi quattro, tu e Tisandro da Afidna e Androne
di Androzione e Nausicide Colargeo (2), vi siete messi

(1) ἄν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει. Non trovo punto necessario nè utile mutare ἄν in ἄν, come fa anche il BURNET: il complemento di ὁμολογήσῃς è περὶ ὧν, e a questo si riferisce il ταῦτα che segue.

(2) Di Tisandro nulla sappiamo: Androne è nominato in *Prot.* p. 315 C tra gli uditori di Ippia; Nausicide, secondo AR. *Eccl.* 426 e XEN. *Mem.* II, 7, 6, era mercante di farine.

tra di voi in comunione di sapienza, e una volta ho sentito che avete tenuto consiglio fino a che punto la sapienza la si dovesse esercitare, e so che vinse tra di voi un parere di questo genere, non dovercisi nella filosofia appassionare con troppo zelo; anzi vi esortavate reciprocamente a esser cauti, che diventando savi oltre il bi- D
sogno non vi rovinaste senza accorgervi. Poichè dunque sento che ora mi consigli queste cose medesime che già a quei tuoi amicissimi, questo mi è un indizio sufficente che veramente mi vuoi bene. Che poi tu sia capace altresì di parlar franco e senza riguardi e tu lo asserisci e il discorso che hai fatto or ora lo conferma. Ebbene: è chiaro dunque che su questo punto stiamo così: se cioè tu nel ragionare mi concederai qualche cosa, questa s'intenderà che per me e per te è a tutta prova e non ci E
sarà più bisogno di sottoporla ad altri processi. Perocchè tu non l'avresti mai accordata per mancanza di sapere o per presenza di modestia; nè viceversa la concederesti per ingannarmi, perocchè sei mio amico, come dici anche tu. In realtà dunque il consenso mio e tuo avrà per termine la verità. E tra tutti il più bello è questo esame, caro Callicle, sopra le cose di cui mi hai rimproverato, quale mai debba essere l'uomo e di che occu- 488
parsi e fino a quando e da vecchio e da giovane. Poichè io, se faccio qualche cosa non buona nella mia vita, devi sapere che in ciò non sbaglio di proposito, ma per mia ignoranza (1). Tu pertanto, come hai cominciato a correggermi, non desistere, ma fa di mostrarmi acconciamente che cosa è questo cui devo attendere e in che modo io potrei acquistarmelo. E se tu mi prenda ora a consentirti e nel tempo avvenire a non far ciò che ho consentito, tiemmi assolutamente per un melenso e non correggermi più in avvenire come immeritevole di qual- B
siasi conto. Da capo dunque ripigliamoci: come dici e

(1) (Il male, secondo Socrate, si commette *per ignoranza* (οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει, nessuno pecca volontariamente). Questo *intellettualismo* è la parte caduca della morale socratica.)

tu e Pindaro che sia la giustizia, quella secondo natura? Che il più forte si prenda le cose dei più deboli, e che il migliore comandi ai peggiori e che il più buono abbia di più di chi val meno? È ben ciò e non altro quello che dici essere il giusto? O non ricordo forse bene?

43. *Callicle.* Questo io diceva anche allora e dico ora.

Socrate. Ma chiami tu lo stesso il migliore e il più forte? Perchè neanche allora sono stato capace di capire da C
te che cosa intendessi di dire. Quale delle due, — i più gagliardi li chiami migliori, e bisogna che i più deboli ubbidiscano ai più gagliardi, come anche allora mi sembra che volessi dichiarare, che cioè gli Stati grandi assalgono i piccoli secondo la giustizia di natura, perchè sono più forti e più gagliardi, come se il più forte il più gagliardo e il migliore fossero la stessa cosa; — o si dà chi sia migliore, ma da meno e più debole, e chi sia più forte, ma D
più cattivo? O c'è una sola definizione per il migliore e il più forte? Definiscimi questo chiaramente: il più forte, il migliore e il più gagliardo sono la stessa cosa o una cosa diversa?

Callicle. Ma io ti dico chiaramente che sono la stessa cosa.

Socrate. Allora i più sono più forti di uno solo secondo natura. Essi infatti pongono le leggi contro quell'uno, come tu dicevi anche or ora.

Callicle. E come no?

Socrate. Ciò che dunque ha forza di legge per i molti è ciò che è legge dei più forti?

Callicle. Certamente.

Socrate. Dunque quella dei migliori? Poichè chi è più forte E
è migliore secondo il tuo discorso.

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque ciò che ha forza di legge per costoro è bello secondo natura, poichè sono i più forti?

Callicle. Lo confermo.

Socrate. Ma o che i più non ritengono forse, come or ora tu dicevi, esser giusto aver tutti lo stesso e più brutto il fare ingiustizia del riceverla? (1) È così o no? Ma

(1) Cfr. p. 483 B.

bada di non lasciarti prendere qui per i soliti riguardi. 489
Ritengono o no i più che sia giusto l'aver lo stesso degli altri e non già di più, e più brutto il fare ingiustizia del riceverla? Non essermi avaro di questa risposta, caro Callicle, affinchè, se tu me l'approvi, io mi confermi anche per opera tua, quando io abbia l'approvazione di un uomo che è in grado di discernere.

Callicle. Ma i più, è vero, ritengono questo.

Socrate. Non per legge dunque soltanto è più brutto il fare ingiustizia del riceverla, ed è giusto aver come gli altri, ma anche per natura: così che c'è pericolo che tu non B
abbia detto vero nel ragionamento di prima (1), e che non mi accusassi rettamente dicendo che la legge e la natura sono opposte tra loro, che io, sapendo ciò, imbroglio i discorsi, se uno parli secondo natura tirandolo a secondo la legge e se secondo la legge a secondo natura.

44. *Callicle.* Quest'uomo qui non la vuol finire di dir sciocchezze. Dimmi, o Socrate, non ti vergogni alla tua età di andare a caccia delle parole, e se uno sbagli un'espressione ritener d'aver fatto un bel guadagno? O credi tu C
che io dica essere i più forti altri che i migliori? O non ti ripeto da un pezzo che io affermo essere lo stesso il migliore e il più forte? O credi che io dica che ove si radunasse tutta la schiuma degli schiavi e dell'altra canaglia che non vale altro se non forse per forza di corpo, e costoro deliberassero, questo deve aver forza di legge?

Socrate. Ebbene, o sapientissimo Callicle, dici così?

Callicle. Precisamente. D

Socrate. Ma anch'io, benedetto, è da un pezzo che vo congetturando che in un senso consimile tu voglia intendere il più forte, e ti interrogo ⟨solo⟩ perchè ci tengo a saper chiaro ciò che dici. Poichè tu certo non reputi nè migliori due di uno, nè i tuoi schiavi migliori di te, perchè son più gagliardi che te. Ma dimmi di nuovo da capo; quali credi che siano i migliori poichè non i più

(1) Cfr. p. 483 A.

gagliardi? E, o bell'uomo, insegnami con un po' più di garbo, acciò io non abbandoni la tua scuola.

Callicle. Mi pigli in giro tu, o Socrate. E

Socrate. No, per quel Zeto, caro Callicle, che tu adoperavi ora per pigliare in giro me; ma, da bravo, parla, dimmi chi sono quelli che tu dici essere i migliori?

Callicle. I migliori (1).

Socrate. Vedi dunque che anche tu dici delle parole e non dimostri niente. Non vorrai dirmi se i migliori e più forti tu intenda quelli che son più assennati, o qualcun altro?

Callicle. Ma, per Zeus, questi io dico, e l'assevero.

Socrate. Molte volte dunque uno solo che ha senno vale 490
più di infiniti che non ne hanno, secondo il tuo discorso, e questi deve comandare e gli altri obbedire, e chi comanda deve aver più di chi è comandato (poichè mi pare che tu voglia dir questo, e non tendo i lacci alle parole), se quest'uno vale di più di quei moltissimi.

Callicle. Ma questo è quello che io dico; perocchè questo io credo sia il giusto per natura, che chi è da più e ha più giudizio, comandi anche e soverchi chi ne ha meno.

45. *Socrate.* Fermati qui. Che rispondi tu ora a questa do- B
manda? Se fossimo nello stesso luogo, come adesso, molte persone radunate e ci fossero in comune per noi molti cibi e molte bevande, e fossimo noi d'ogni fatta, alcuni robusti, altri deboli, e uno solo di noi fosse più intendente di queste cose, come medico che fosse, e fosse questi, com'è naturale, più robusto di alcuni e più debole di altri, non sarebbe egli forse costui come più intendente di noi anche migliore e più valente in queste cose?

(1) Socrate domanda quali Callicle creda τοὺς βελτίους, e Callicle risponde τοὺς ἀμείνους. Tra le due parole c'è una lieve differenza di significato, forse come tra *migliori* e *più buoni*; ma *i più buoni* qui avrebbe aggiunto un significato di bontà morale a cui Callicle certamente non pensava: perciò ho rinunciato a quella differenziazione che in sostanza anche nel testo non è che apparente.

Callicle. Certamente.

Socrate. Forse che perciò di questi cibi egli dovrebbe averne C
più di noi, perchè è migliore? o perciò che egli comanda deve distribuir tutto, e nel distribuirlo e nell'usarlo per la propria persona non prenderne troppo, se non vuole averne danno, ma un po' più degli uni e un po' meno degli altri; e se fosse il più debole di tutti, meno di tutti per ciò che è il migliore, caro Callicle? Non è così, amico mio?

Callicle. Tu parli di cibi e di bevande e di medici e di sciocchezze; e io non parlo di questo. D

Socrate. Ma non dici che il più intendente è il migliore? Sì o no?

Callicle. Sì.

Socrate. E che il migliore deve avere più degli altri?

Callicle. Ma non di cibi nè di bevande.

Socrate. Capisco; allora forse di mantelli, e chi più si intende del tessere, deve avere il mantello più grande e mettersene indosso molti e bellissimi per andare attorno?

Callicle. Ma che mantelli!

Socrate. E scarpe è chiaro che deva averne più degli altri chi, rispetto ad esse, è più intendente e migliore. Il calzolaio probabilmente deve mettersi moltissime scarpe e E
grandissime e così uscire a passeggiare.

Callicle. Ma che scarpe! Non la finisci di cianciare?

Socrate. Ma se non vuoi dir questo, sarà quest'altro: l'agricoltore, per esempio, quello bravo e che s'intende della terra, costui probabilmente dovrà aver maggior copia di sementi e metterne quante più può nei propri campi?

Callicle. E continua pure a dire le stesse cose, caro Socrate!

Socrate. E non solo, o Callicle, ma anche intorno alle stesse cose.

Callicle. Per gli Dei, tu hai proprio sempre in bocca i cal- 491
zolai e i lavandai e i cuochi e i medici, e non vuoi mai finirla, come fosse su questi il nostro discorso (1).

---

(1) Cfr. *Symp.* p. 221 E, e prima XEN. *Mem.* IV, 4, 6.

Socrate. Mi dirai allora intorno a che ha da esser migliore e più intelligente colui che avendo più degli altri lo ha giustamente. O nè tollererai che io lo suggerisca, nè vorrai dirlo tu?

Callicle. Ma io è un pezzo che lo dico. Innanzi tutto i più valenti, quelli che son tali davvero, io non li intendo nè B
per i calzolai nè per i cuochi, ma per quelli che siano intendenti delle cose dello Stato, in che modo possa esser meglio amministrato, e non solo intendenti, ma anche valorosi, in quanto sian capaci di porre ad effetto ciò che pensano, e non si scoraggiscano per ignavia dell'anima.

46. *Socrate.* Vedi, o ottimo Callicle, che non è lo stesso ciò di che tu accusi me e ciò di che io te? Tu infatti affermi che io dico sempre la stessa cosa e me ne rimproveri; e io di te dico l'opposto, che non dici mai la stessa cosa della stessa cosa: una volta definivi i migliori e più va- C
lenti per i più gagliardi, e poi di nuovo per i più intendenti, e ora viceversa vieni con dell'altro ancora, e i più valenti e i migliori son detti da te i più coraggiosi in certo senso. Ma, da bravo, deciditi e di' quali credi mai siano i migliori e i più valenti e in che cosa.

Callicle. Ma io l'ho già detto, gli intendenti degli affari del governo e i coraggiosi. A costoro infatti si addice essere D
a capo degli Stati, e questa è la giustizia, che costoro abbiano più degli altri, quelli che comandano più di quelli che ubbidiscono.

Socrate. E che? E rispetto a sè medesimi, caro amico, quelli che comandano? o quelli che ubbidiscono? (1)

Callicle. Come dici?

Socrate. Io penso che ciascheduno sia signore di se stesso. Oppure questo non importa niente essere uno signore di sè purchè sia degli altri?

Callicle. Come intendi signore di sè?

---

(1) La tradizione manoscritta è affatto incerta, ma il senso è certissimo: preferisco questa lezione: τί δέ; ἑαυτῶν, ὦ ἑταῖρε, ἄρχοντας; ἢ ἀρχομένους; che non si scosta molto dai codici.

Socrate. Una cosa molto semplice e come si intende comunemente, uno che sia prudente e temperante e che sappia dominare i piaceri e le passioni che ha in corpo. E

Callicle. Come sei bello! Gli sciocchi intendi tu per i prudenti.

Socrate. E come no? Non c'è nessuno che non possa capire che io voglio dir così.

Callicle. Arcibenissimo, o Socrate.

Socrate. Poichè come potrebbe un uomo esser felice servendo a chi che sia? (1)

Callicle. Ma questo è il bello e il giusto secondo natura, questo che ti dico io con molta franchezza, e che chi ha da vivere rettamente i propri desideri deve lasciarli cre-
scere al massimo grado, e non infrenarli, e poichè siano 492
fatti ben grandi deve esser sufficente a provvedervi col coraggio e col senno e a satisfare tutto ciò di cui gli possa quando che sia venir voglia. Questo però, io credo, ai più non è possibile, donde biasimano chi lo sa fare, per vergogna ⟨ch'essi hanno⟩ e per nascondere la propria impotenza, e affermano esser brutta la dissolutezza, come ho detto già prima, tenendo così schiavi coloro che son migliori da natura, e poichè non sanno essi procac-
ciar sodisfazione al proprio piacere, lodano la saviezza B
e la giustizia per causa della loro propria ignavia. Poichè in verità per coloro che fin da principio ebbero la fortuna di essere o figli di re o atti da natura a procacciarsi da sè un qualche dominio, sia esso tirannia sia signoria, chè cosa in realtà per cotestoro potrebbe essere più brutto o più vile di quello che sia la moderazione? I quali, essendo lecito loro di godersi la fortuna senza nessuno che glielo impedisca, si imporrebbero essi stessi un padrone, la legge dei più e le chiacchiere e i biasimi.
E come non dovrebbero essere infelici per i belli occhi C

(1) Tutti i codici e tutti gli editori continuano a Callicle anche queste parole, sforzandosi poi vanamente di eliminare il controsenso che ne deriva. Dandole a Socrate tutto torna piano. Socrate aveva definito il signore di sè; Callicle non aveva im-

della giustizia e della saviezza, quando non dessero agli amici loro nulla di più che ai nemici, e ciò essendo padroni nella propria città? Ma nella verità, o Socrate, che tu dici di cercare, la è così: la licenza, la sfrenatezza e la libertà, se hanno modo di farsi valere, sono esse la virtù e la felicità; e tutte queste altre cose, questi addobbi, queste convenzioni umane contro natura, sono tutte ciance e di nessun conto.

47. *Socrate.* Non senza nobile franchezza, caro Callicle, tu esci in campo col discorso. Poichè tu ora dici apertamente ciò che gli altri pensano bensì, ma non vogliono dire. Io ti prego pertanto di non desistere per alcuna ragione, acciò effettivamente sia chiaro in che modo si ha da vivere. E dimmi dunque: le passioni tu dici che non si devono frenare, se alcuno ha da essere come si deve, ma lasciandole crescere quanto è più possibile, procacciare donde che sia di satisfarle, ed esser questo la virtù? D

Callicle. Questo dico io. E

Socrate. Non è dunque vero ciò che si dice, che quelli che non hanno bisogno di nulla sono felici?

Callicle. Le pietre infatti e i cadaveri sarebbero felicissimi a questo modo.

Socrate. Ma per altro anche, come tu la descrivi, la vita è affar serio. Poichè io non mi meraviglierei se Euripide dicesse il vero dove dice:

Chi sa che il viver poi non sia morire,
E vivere il morir? (1)

---

pugnata la definizione, ma aveva fatto un apprezzamento: questi signori di sè per lui non sono che gli sciocchi; Socrate conferma ciò che aveva detto in generale senza rilevare l'apprezzamento (οὕτω λέγω, e non τούτους λέγω); Callicle seguendo il suo dirizzone, continua come Socrate fosse d'accordo con lui che sono sciocchi; e Socrate continua rispettivamente nel suo ordine di idee a giustificare la sua definizione.

(1) Questi versi sono citati come del *Poliido* (fr. 639) e con parecchie varianti del *Frisso* (fr. 830) e parodiati da AR. *Ran.* 1082 e 1477.

e che noi in realtà forse siamo morti? Io già l'ho sentito anche da un savio (1) che noi siamo ora morti, e 493
che il corpo è per noi tomba (2), e che quella parte dell'anima nella quale sono le passioni è tale da cedere alla persuasione e da voltar da così a così. E questa un uomo fino che parlava per miti, un Siculo forse o un Italico, dal suono del nome πιθανόν e πιστικόν (*persuadibile* e *credulo*) la chiamò πίθος (dolio), e gli ἀνόητοι (*senza giudizio*) li chiamò ἀμύητοι (*non iniziati*) (3), e di questi B
non iniziati la parte dell'anima dove sono le passioni, come quella che non ha nè regola nè fondo, per ciò che non è possibile riempirla, la figurò in un dolio bucato. E contro a te costui, caro Callicle, dimostra come là nell'Ade (chiama così τὸ ἀιδές = l'*invisibile*) costoro, cioè i non iniziati, sarebbero i più infelici, e porterebbero nel dolio bucato dell'acqua con un altro consimile crivello (4). E il crivello, egli dice, come mi affermò chi me ne ha parlato, sarebbe l'anima: e ad un crivello rassomigliò C
l'anima degli stolti come bucata, incapace com'ella è di contenere per la sua inconstanza e la sua smemorataggine. Queste cose certamente hanno in sè qualche stranezza, ma dimostrano però quello ch'io ti voglio far vedere, se pure io sia capace, per persuaderti a cambiar d'avviso e invece della vita intemperante e senza freno, sceglier quella ordinata e che si accontenta e si adatta

---

(1) Leggo ἤδη του coi codd. e con lo Schanz. ⟨V. poi nota (3).⟩

(2) Tra σῶμα, *corpo*, e σῆμα, *tomba*, c'è una somiglianza di suono che è impossibile tradurre. Cfr. *Cratyl.* p. 400 C.

(3) Giuochi etimologici tutti intraducibili. La dottrina è pitagorica, e l'uomo cui si allude pare sia Filolao: l'indeterminatezza nella citazione dipende probabilmente dal fatto che Socrate non conosceva Filolao di persona, ma ne riferiva i placiti per sentita dire. — κομψὸς ἀνὴρ Σικελός è reminiscenza di un verso di TIMOCREONTE, *fr.* 4, e perciò non ha troppo fondamento l'allusione ad Empedocle, che alcuni ⟨con lo Scoliaste⟩ vollero vedervi.

(4) ⟨Cfr. *Resp.* p. 363 D-E.⟩

a ogni fortuna. Ma, o che ti persuado io forse punto, e
muti di parere, che siano più felici i ben costumati degli D
sfrenati? o neanche se ti contassi molte altre simili sto-
rie, non ti ricrederesti per questo?

Callicle. Questa qui l'hai detta più vera, caro Socrate.

48. *Socrate.* Ebbene, io ti porto un'altra immagine della
stessa palestra di quella d'ora. Guarda infatti se per l'una
e l'altra vita, l'assennata cioè e la dissoluta, ti pare di
poter dire come di due uomini ciascuno dei quali avesse
molti botticelli, e l'uno di essi li avesse sani e pieni quale
di miele, quale di latte, e altri molti di molte altre cose, E
e che le fonti di queste cose tutte fossero scarse e difficili
e da non poterle attingere se non con molte e difficili
fatiche: costui dopo averli riempiuti non avrebbe bi-
sogno più di incanalare nè di occuparsene, ma sarebbe
per questo tranquillo — ⟨supponiamo⟩ che l'altro avesse
anche lui le fonti possibili sì, però non facili a trovarsi,
ma ⟨per di più⟩ bucati e fracidi i vasi, e fosse costretto
di riempirli sempre giorno e notte se non volesse avere 494
fastidi infiniti. Forse che, se così fatta è l'una e l'altra
vita, dirai che quella dello sregolato sia più felice di
quella dell'ordinato? Comincio io, dicendo queste cose,
a persuaderti di concedere che la vita ordinata è migliore
dell'opposta, o non ti persuado?

Callicle. Non mi persuadi, caro Socrate. Poichè quello là
che ha tutto pieno, non si dà più piacere nessuno e si
riduce a questo, come dicevo poco fa, di vivere come B
un sasso, quando ben sia pieno, senza aver più nè do-
lore, nè piacere. Ma in questo consiste il vivere lieto, nel
continuo affluire in abbondanza.

Socrate. È necessario dunque che, se molto affluisce, molto
anche sia ciò che se ne perde e che siano piuttosto
grandi i buchi per il deflusso.

Callicle. Certamente.

Socrate. Una specie di vita del *caradrio* (1) tu descrivi e

(1) Il χαραδριός era un uccello, non ben identificato, che viveva nei burroni (*Schol. ad h. l.* Cfr. Arist. *Hist. an.* IX, 11), ed era voracissimo, perchè come mangiava insieme anche evacuava.

non quella d'un morto o d'una pietra. E dimmi: è di questo genere quello che dici, come sarebbe aver fame e avendo fame mangiare?

Callicle. Io sì.

Socrate. E aver sete, e avendo sete bere? C

Callicle. Sì, lo dico e del pari che, avere tutte le altre passioni e poter allegramente sodisfarle (1) è viver felici.

49. *Socrate.* Benissimo. E continua, da bravo, come hai incominciato e non aver riguardo alcuno. E bisogna, mi pare, che non nè abbia nè anche io. Innanzi tutto dimmi, se uno ha la rogna e se la gratta, e può grattarsi senza economia, se continua a grattarsi per tutta la vita, questo è per lui vivere felice?

Callicle. Come sei bislacco, caro Socrate, e parli come un mitingajo! D

Socrate. Pertanto, o Callicle, ho sbigottito Polo e Gorgia e li ho fatti peritarsi, ma tu non sbigottirti e non peritarti; perocchè sei valoroso. Ma soltanto rispondi.

Callicle. Io dico allora che anche chi si gratta, dovrebbe avere una vita piacevole.

Socrate, E se piacevole, dunque anche felice?

Callicle. Sicuro.

Socrate. Forse se gli pruda solo la testa — o ti devo fare E ancora delle altre domande? — Guarda, o Callicle, che cosa risponderai se alcuno ti volesse domandare quel che vien di seguito su questo sdrucciolo. Stando così le cose, la loro conclusione, la vita dei bagascioni, non è essa e spaventosa e turpe e sciagurata? O avrai il coraggio di dir costoro felici, perchè abbiano in copia di che sodisfarsi?

Callicle. Non ti vergogni di condurre i discorsi su queste cose, caro Socrate?

Socrate. Sono forse io che li conduco, o brav'uomo, o colui che dice che chi se la gode così a briglia sciolta, in

(1) Leggo con lo STEFANO δυνάμενον πληροῦν χαίροντα e non πληροῦντα coi codd.: senza contare la difficoltà sintattica, tre participi di seguito sono impossibili.

qualunque modo se la goda, è felice, senza definire dei 495
piaceri quali siano buoni e quali cattivi? Ma dillo ancora: dici tu che il piacevole e il buono sono lo stesso, o che vi è qualche cosa del genere piacevole la quale non è buona?

Callicle. Affinchè il discorso non venga a mancare di consentaneità, se io dicessi che è altro, affermo che è lo stesso.

Socrate. Tu mi guasti, o Callicle, i discorsi di prima e non potresti più esaminare con me adeguatamente la realtà, se ti permetti di dire contro la tua convinzione.

Callicle. E anche tu, o Socrate. B

Socrate. Non faccio per altro bene neppure io, se pur faccio questo, nè tu. Ma, benedetto, guarda un po' se sia proprio vero che il bene sia questo, il godere pur che sia. Poichè a intenderla così tutti gli esempi che abbiamo adombrato finora ci riuscirono a delle vere porcherie, e così sarà di molti altri.

Callicle. Secondo il tuo modo di vedere.

Socrate. Ma tu, o Callicle, effettivamente sostieni questo?

Callicle. Io sì.

50. *Socrate.* Vogliamo dunque provarci a ragionare, posto C
che tu parli sul serio?

Callicle. Ma sicuro.

Socrate. Ebbene, poichè la ti sembra così, fammi questa distinzione. C'è qualche cosa che tu chiami sapere?

Callicle. Sì.

Socrate. E non dicevi or ora che v'è anche un certo coraggio che va unito al sapere? (1)

Callicle. Lo dicevo infatti.

Socrate. E le dicevi due cose, intendendo il coraggio come una cosa diversa dal sapere?

Callicle. Precisamente.

Socrate. E che? Il piacere e il sapere sono la stessa cosa o diversa?

Callicle. Diversa certamente, o brav' uomo. D

---

(1) Cfr. p. 491 B.

Socrate. E anche il coraggio è diverso dal piacere?

Callicle. E come no?

Socrate. Badiamo dunque di ricordarci di questo, che Callicle Acarnese, disse che (1) il piacevole e il buono sono la stessa cosa e il sapere e il coraggio differenti tra di loro e col piacere.

Callicle. E che Socrate da Alopece non consente con noi su questo punto. Ovvero consente?

Socrate. Non consente. E neanche Callicle, credo, quando E
egli si sia esaminato attentamente. Dimmi infatti, quelli a cui la va bene non credi che si trovino in condizione diversa da quelli a cui la va male?

Callicle. Io sì.

Socrate. Dunque se queste cose sono contrarie tra loro è necessario che la sia per esse come per la salute e la malattia? Infatti l'uomo certamente non è insieme sano e ammalato, nè contemporaneamente è senza malattia e senza salute.

Callicle. Come dici?

Socrate. Per esempio, piglia del corpo quella parte che vuoi
e considera: l'uomo, poniamo, è malato di occhi e la si 496
chiama oftalmia?

Callicle. E come no?

Socrate. Non però certo al tempo stesso ha gli occhi sani?

Callicle. No assolutamente.

Socrate. E che? Qualora egli si libera dall'oftalmia, forse che allora si libera anche dalla sanità degli occhi e in conclusione si libera da tutt'e due?

Callicle. Proprio no.

Socrate. Sarebbe infatti strano, io credo, ed assurdo. Non è vero?

Callicle. Senza dubbio.

---

(1) (Detto in tono scherzoso. Cfr. la nota 2 a p. 451 B. Di più nella determinazione *Acarnese* Socrate vuol alludere alla selvatichezza di Callicle (ricorda gli *Acarnesi* di Aristofane), e di ripicco Callicle, dicendo Socrate da *Alopece*, vuol rilevare la malizia volpigna (ἀλώπηξ, volpe) di Socrate.)

Socrate. Ma a parte a parte piglia o perde, io credo, l'una e l'altra?

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque anche la forza e la debolezza similmente? B

Callicle. Sì.

Socrate. E la velocità e la lentezza?

Callicle. Precisamente.

Socrate. Dunque anche i beni e la felicità e i loro contrari, i mali e la sciagura, a parte li prende e a parte se ne libera alternatamente?

Callicle. Del tutto così.

Socrate. Se pertanto troveremo delle cose che l'uomo C insieme perde e insieme conserva, è chiaro che queste non potrebbero essere il bene ed il male. Siamo d'accordo su ciò? Considera prima bene e poi rispondi.

Callicle. Son d'accordo con te superlativamente.

51. *Socrate.* Ritorna ora su ciò che prima abbiamo ammesso. L'aver fame lo dicevi tu essere piacevole o doloroso? Intendo l'aver fame, così senz'altro.

Callicle. Doloroso, io. Per altro il mangiare avendo fame, D piacevole.

Socrate. Io pure (1). — Capisco. Ma dunque l'aver fame per se stesso è doloroso. Sì o no?

Callicle. Lo riconosco.

Socrate. Dunque anche l'aver sete?

Callicle. Senza dubbio.

Socrate. Ti devo domandare ancora dell'altro, o convieni che ogni mancanza e ogni desiderio sia doloroso?

Callicle. Convengo, e non mi domandare.

Socrate. Ebbene, e bere avendo sete non lo chiami tu piacevole?

Callicle. Sì.

Socrate. Ma di queste parole l'*avendo sete* equivale ad *avendo dolore?* E

---

(1) καὶ ἐγώ. Così i codd. e non è necessario nè utile sopprimerlo. « Anch'io » è detto da Socrate come tra sè; e « capisco » è risposto forte a Callicle.

Callicle. Sì.

Socrate. E il *bere* a satisfazione del bisogno e a piacere?

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque in quanto al bere tu lo dici un godimento.

Callicle. Precisamente.

Socrate. Però chi abbia sete?

Callicle. Sì.

Socrate. E però dolore?

Callicle. Sì.

Socrate. E ti accorgi adunque di ciò che ne viene? che quando tu dici che uno beve avendo sete dici che insieme essendo egli dolente prova piacere. O non avviene questo insieme nello stesso tempo e nello stesso luogo sia dell'anima, sia, se preferisci, del corpo? Poichè non credo faccia alcuna differenza. È così o no?

Callicle. È.

Socrate. Ma però che uno che è felice sia insieme infelice dici che è impossibile.

Callicle. Lo dico infatti.

Socrate. Ma che uno che è dolente se la goda hai conve- 497
nuto che è possibile.

Callicle. È evidente.

Socrate. Dunque il godere non è esser felice, nè il dolersi infelice, di guisa che risulta diverso il piacevole dal bene.

Callicle. Non capisco che cosa sofistichi, o Socrate.

Socrate. Lo capisci, ma fai lo gnorri, caro Callicle. Ma procedi ancora avanti.

Callicle. Se la terminassi di cianciare! (1)

Socrate. Così potrai vedere quanto sei saggio per correggermi. — Per mezzo del bere non cessa forse ciascun di
noi insieme e dall'aver sete e dal godere? B

Callicle. Non capisco quel che dici.

---

(1) L'espressione sgarbata non può stare in bocca a Socrate, perciò nella divisione delle parti seguo lo SCHANZ. (E già prima il HEINDORF sospettava che queste parole ὅτι ἔχων ληρεῖς dovevano esser date a Callicle.)

Gorgia. Non far così, o Callicle, ma rispondi per far piacere a noi se non altro, affinchè il ragionamento si conchiuda.

Callicle. Ma Socrate è sempre così, caro Gorgia: sono sempre inezie e futilità quelle che egli domanda e di cui discute.

Gorgia. Che te ne importa? Non è spesa tua questa, caro Callicle. Lascia che Socrate argomenti come vuole. C

Callicle. Domanda dunque pure di queste inezie e di queste miserie, poichè a Gorgia pare così.

52. *Socrate.* Sei fortunato, caro Callicle, perchè sei iniziato nei grandi misteri prima che nei piccoli; ed io credeva invece che non fosse concesso (1). Rispondi pertanto là dove hai lasciato, se ciascuno di noi non cessi insieme dall'aver sete e dal godere.

Callicle. Lo ammetto.

Socrate. Dunque egli cessa in un tempo dall'aver fame e dagli altri desideri e piaceri?

Callicle. È così.

Socrate. Cessa dunque insieme e dai piaceri e dai dolori. D

Callicle. Sì.

Socrate. Ma non cessa però insieme e dal bene e dal male, come avevi anche riconosciuto. Non lo riconosci più ora?

Callicle. Io sì. E che perciò?

Socrate. Per questo, o caro, che non torna più lo stesso il buono e il piacevole, e neppure il male e il doloroso. Infatti dal piacere e dal dolore egli si parte a un tempo stesso, e dal bene e dal male invece no, perchè sono diversi. Come potrebbero dunque essere lo stesso il piacevole col buono, e il dolore col cattivo? Ma se vuoi, considerala pure da quest'altro aspetto: perocchè io credo E che neanche da questo la ti torni. E però guarda. I

(1) ⟨Due erano le solennità dei misteri: quella dei piccoli (propriamente detti i misteri d'Agra, località lungo l'Ilisso) che si celebravano nel mese d'Antesterione, e quella dei grandi misteri (le grandi Eleusinie) che si celebravano nel mese di Boedromione. Non poteva uno essere iniziato ai grandi misteri, se prima non era stato iniziato nei piccoli.⟩

buoni non li chiami buoni per la presenza del bene, come belli coloro che hanno bellezza?

Callicle. Io sì.

Socrate. E che? Persone buone chiami tu gli sciocchi e i dappoco? Or ora infatti non li chiamavi, ma bensì i coraggiosi ed assennati. O non chiami costoro col nome di buoni?

Callicle. Precisamente.

Socrate. Ebbene: non hai mai visto allegro un ragazzo stordito?

Callicle. Sì.

Socrate. E un uomo stordito non l'hai mai visto allegro?

Callicle. Credo di sì. Ma che importa questo?

Socrate. Niente, ma rispondi.

Callicle. L'ho visto.

Socrate. E che? uno che abbia senno l'hai visto o allegro 498
o triste?

Callicle. Sicuro.

Socrate. E quali sono più allegri o più tristi, i savi o gli insensati?

Callicle. Io credo che non ci sia molta differenza.

Socrate. Ma basta anche questo. E in guerra hai veduto mai un uomo vile?

Callicle. E come no?

Socrate. E allora? Quando i nemici si ritirano quali ti son parsi godere di più: i vili o i bravi?

Callicle. Di più? Di più tutt'e due (1), e se no, press'a
poco. B

Socrate. Me ne contento. Godono dunque anche i vili?

Callicle. E molto davvero.

Socrate. E così gli sciocchi, si può credere?

Callicle. Sì.

Socrate. E quando ⟨questi nemici⟩ si accostano, se ne dolgono i vili soltanto o anche i bravi?

Callicle. Gli uni e gli altri.

---

(1) ἀμφότεροι ἔμοιγε μᾶλλον. La lezione è sana: Callicle ripete meccanicamente il μᾶλλον della domanda di Socrate.

Socrate. Forse parimente?

Callicle. Di più forse i vili.

Socrate. E quando si ritirano non godono di più?

Callicle. Probabilmente.

Socrate. Si dolgono dunque e si rallegrano così gli sciocchi come gli assennati, così i vili come i valorosi, finalmente, come tu dici, i vili più dei valorosi? C

Callicle. Lo affermo.

Socrate. Ma però gli assennati e valorosi sono buoni e i vili e sciocchi cattivi?

Callicle. Sì.

Socrate. Anologamente dunque si rallegrano e si rattristano i buoni e i cattivi?

Callicle. Consento.

Socrate. Forse che dunque sono buoni e cattivi press'a poco ad un modo i buoni e i cattivi? O i cattivi sono anche più cattivi e più buoni? (1)

53. *Callicle.* Ma per Zeus, io non so quello che tu dica. D

Socrate. Non sai che hai affermato che i buoni sono buoni per la presenza del bene e i cattivi per quella del male, e che i beni sono i piaceri, e i mali i dolori?

Callicle. Io sì.

Socrate. A chi gode adunque son presenti i beni, i piaceri, se è vero che gode?

---

(1) Posta l'equazione *piacere = bene, dolore = male*, ne viene che chi gode è buono, chi soffre è cattivo. Ma si era ammessa pure l'altra, *valoroso = buono, vile = cattivo*; ora i vili all'accostarsi e ritirarsi dei nemici godono e soffrono press'a poco quanto i valorosi e rispettivamente anche di più; in quanto soffrono di più sono perciò più cattivi, ma in quanto godono di più sono più buoni dei buoni. Perciò nell'ultima proposizione ove i codd. hanno ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ εἰσιν οἱ κακοί; consento con la generalità degli editori nell'espungere οἱ ἀγαθοί, ma non con quelli (contro BURNET) che vorrebbero espungere anche καὶ κακοί. A p. 499 A si ripete la stessa conclusione limitatamente però alla sua parte più assurda.

Callicle. E come no?
Socrate. Dunque per la presenza dei beni sono buoni quelli che godono?
Callicle. Sì.
Socrate. Ebbene, e a quelli che si dolgono non sono presenti i mali e i dolori?
Callicle. Son presenti.
Socrate. E per la presenza dei mali tu dici esser cattivi i cattivi. O non lo dici? E
Callicle. Io sì.
Socrate. Buoni son dunque quelli che godono, e cattivi quelli che si dolgono?
Callicle. Certamente.
Socrate. E quelli che di più di più, quelli che di meno di meno, e quelli che similmente similmente?
Callicle. Sì.
Socrate. Dunque tu dici che godono e si dolgono similmente gli assennati e gli sciocchi, i vili e i valorosi, o anzi un poco più i vili?
Callicle. Sì.
Socrate. Ricapitola ora insieme con me, che cosa ci risulta da queste constatazioni. Poichè e due volte e tre dicono è bello dire ciò che è bello (1) ed esaminarlo. Buono diciamo essere l'assennato e valoroso, non è vero? 499
Callicle. Sì.
Socrate. E cattivo lo sciocco e vile?
Callicle. Precisamente.
Socrate. Buono poi viceversa quello che gode?
Callicle. Sì.
Socrate. E cattivo quello che è dolente?
Callicle. Per forza.
Socrate. E dolersi e godere il buono e il cattivo del pari, e forse anzi il cattivo di più? (2)

---

(1) Era un proverbio che lo scoliaste a questo luogo fa risalire ad Empedocle. (Ma su ciò cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, p. 419, il quale crede che καὶ τρίς non sia da introdurre nel testo d'Empedocle.)

(2) Cfr. p. 498 C e nota.

Callicle. Sì.
Socrate. Dunque parimenti il cattivo ed il buono tornano simili al buono, o è anzi più buono il cattivo? Non ne B viene questo e ciò che si è detto prima, qualora uno dica il piacevole e il buono esser lo stesso? Non è inevitabile, o Callicle?
54. *Callicle.* È da un pezzo, o Socrate, che ti ascolto, ti do anche ragione, notando che se uno ti conceda qualche cosa per celia tu ti ci afferri avidamente come i ragazzi. Come se tu credessi che io o alcun altro degli uomini non riconosca che vi son dei piaceri migliori e dei peggiori.
Socrate. Ahi ahi! caro Callicle, come sei briccone, e mi C tratti come un fanciullo, talora dicendomi che la è così e talora cosà, e menandomi attorno. Eppure da principio io non credeva che sarei stato ingannato da te, come amico che eri, di proposito. Ed ora invece fui deluso; e, come si vede, bisogna secondo l'antico proverbio far buon viso a cattivo gioco (1) e prendere quello che vuoi darmi. E ciò che dici ora è, mi pare, questo, che vi son dei piaceri alcuni buoni, alcuni cattivi. Non è vero?
Callicle. Sì.
Socrate. Dunque i buoni sono utili e i cattivi dannosi? D
Callicle. Certamente.
Socrate. Utili quelli che recano qualche bene, dannosi quelli che qualche male?
Callicle. Si. Convengo.
Socrate. Forse dunque intendi parlare di quelli, per esempio rispetto al corpo quelli che abbiamo detto poco fa, i piaceri del mangiare e del bere. Forse che di questi quelli che producono nel corpo salute o vigore o qualche altro pregio corporale, questi sono buoni, e quelli che l'opposto cattivi?
Callicle. Certamente.

(1) Il proverbio greco è τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν = « far bene ciò che s'ha da fare »; e fu attribuito a Pittaco e ad Epicarmo.

Socrate. Dunque anche dolori del pari ve ne sono e di E
buoni e di cattivi?

Callicle. Come no?

Socrate. I buoni dunque, e piaceri e dolori, ci convien e di scegliere e di usare?

Callicle. Certamente.

Socrate. E i cattivi no?

Callicle. È chiaro.

Socrate. Infatti che tutto si dovesse fare allo scopo del
bene, ci era già parso anche, se tu lo ricordi, a me e a
Polo. Forse sei d'accordo tu pure così che il fine di tutte
le nostre azioni sia il bene e che per esso convenga fare
tutte le altre cose e non già esso per le altre? Dai il
voto anche tu con noi e sei dei tre? 500

Callicle. Sì.

Socrate. A cagione delbene conviene dunque fare col resto anche ciò che è piacevole, e non il bene a cagione del piacevole?

Callicle. Certamente.

Socrate. Forse che dunque è da chi che sia saper scegliere quale delle cose piacevoli è buona e quale è cattiva, o si richiede uno esperto per ciascuna?

Callicle. Uno esperto.

55. *Socrate.* Ricordiamo pertanto ciò che io dicevo a Polo
ed a Gorgia (1). Dicevo infatti, se ti ricordi, che vi
sono delle provvisioni ⟨che vanno⟩ alcune fino al pia- B
cere, provvedendo a questo solo e ignorando il meglio
ed il peggio, e altre che conoscono che cosa è il bene
e che cosa è il male. E ponevo di quelle dei piaceri la
pratica culinaria, non però arte, e di quelle del bene
l'arte medica. E per Zeus protettore dell'amicizia, caro
Callicle, non credere di avere a scherzare con me, e non
rispondere quello che capita contro la tua persuasione,
e nemmeno ciò che dico io non volerlo prendere come
uno scherzo. Perocchè tu vedi che i discorsi nostri sono C
su tal argomento, del quale per chi abbia fior di senno

(1) ⟨Cfr. pp. 464 B-466.⟩

che cosa c'è di meglio da prendersi a cuore se non è questo, in che modo si abbia a vivere; se in quello a cui tu mi inviti (cioè) proprio da uomo e parlare nel-l'assemblea ed esercitar la retorica e prender parte alla vita pubblica come voi prendete, — o in quell'altra vita conforme a filosofia; e in che cosa questa differisca da quella?
Forse pertanto il meglio è, come io aveva poco fa in- D
cominciato, distinguere, e dopo aver distinto ed esserci reciprocamente accordati, se ci sono queste due vite, indagare in che differiscano e quale delle due dobbiamo vivere. Ma forse non intendi ancora che cosa io dico.

Callicle. No proprio.

Socrate. Ma io te lo dirò più chiaramente. Poichè abbiamo riconosciuto tu ed io esservi cose buone ed esservi cose piacevoli, ed esser diverso il piacevole dal buono, e di ciascuno dei due esservi una preparazione e un processo di appropriazione, da una parte la caccia del piacere,
dall'altra quella del bene; su questo punto precisamente E
innanzi tutto o acconsentimi o no. Mi acconsenti?

Callicle. Acconsento.

56. *Socrate.* Orsù dunque; ciò che io ho detto con costoro, approvamelo anche tu, se ti è parso che allora io dicessi vero. E dicevo press'a poco che la culiniaria non mi pare
arte, ma pratica, e la medicina sì; dicevo che l'una, la 501
medicina, ha indagato prima e la natura di ciò ch'ella prende a curare e il perchè di ciò che fa, e di ciascuna di queste cose sa render conto; mentre l'altra, quella del piacere, al quale essa rivolge tutta la sua cura, si dirige ad esso affatto a caso, senza punto indagare nè la natura del piacere nè la sua cagione, e del tutto irrazionalmente, per così dire, senza tenere calcolo di niente; — esercizio e pratica che soltanto serba la memoria di ciò che è so-
lito accadere e per tal modo procura anche i piaceri. B
Questo dunque esamina anzi tutto se ti pare che sia stato discorso come va, e che anche rispetto all'anima vi sieno altre professioni di tal genere, alcune secondo arte, le quali hanno di mira il miglior bene dell'anima, altre che di ciò fan poco conto e viceversa han studiato bene,

come nel caso di sopra, il solo piacere, in che modo gliel possan procacciare; e quale dei piaceri sia o migliore o peggiore nè guardano nè loro ne importa, pur di gradire soltanto, sia in bene, sia in male. A me infatti, o Callicle, pare che ve ne siano, e questa roba io dico è piaggeria e del corpo e dell'anima e di quella qualunque altra cosa cui uno procacci godimento senza tener conto del meglio e del peggio. Or sei tu con noi della stessa opinione su questo punto, o hai che ridire? C

Callicle. Io no; convengo anzi, così anche il tuo discorso avrà un termine, e a Gorgia qui faccio piacere.

Socrate. Or questo, o che vale per un'anima sola, e per due e per molte non vale? D

Callicle. No, ma anche per due e anche per molte.

Socrate. Dunque anche a molte insieme si può procacciare godimento senza curarsi del lor meglio?

Callicle. Io credo di sì.

57. *Socrate.* Mi sai dunque dire quali sono le professioni che procacciano questo? O piuttosto, se vuoi, io ti interrogherò e tu quella che ti pare di questo genere me lo dici, e quella che non ti pare me la scarti. E prima esaminiamo quella del flautista. Non ti pare che sia una di queste, che cercano solo il nostro godimento, e d'altro non si curano? E

Callicle. A me pare.

Socrate. Dunque anche tutte le altre dello stesso genere, come quella del citarista alle feste pubbliche? (1)

Callicle. Sì.

Socrate. Or via, e l'arte corale (2) e la poesia dei ditirambi non la ti pare della stessa natura? O credi che Cinesia

(1) ἡ ἐν τοῖς ἀγῶσιν. È una limitazione; poichè Platone non disconosceva che la musica potesse avere un ufficio educativo, quando non fosse adibita a pubblico spettacolo. Qui è il germe di quella teoria dell'arte che sarà svolta poi nella *Repubblica*.

(2) ἡ χορῶν διδασκαλία. Poichè del dramma si parla dopo, qui si deve intendere del solo coro ditirambico.

di Melete (1) si curi di dir cosa onde gli uditori diventino migliori? o solamente ciò che fa piacere alla folla? 502

Callicle. È chiaro che questo, o Socrate, quanto a Cinesia.

Socrate. E il padre suo Melete? Ti pare che cantasse sulla cetra avendo a scopo il bene migliore? o lui neppure il miglior piacere? Quando cantava infatti seccava l'uditorio (2). Ma senti qui: l'arte citarodica tutta non pare a te, e così la poesia dei ditirambi, che sia stata trovata a scopo di piacere?

Callicle. A me sì.

Socrate. E che diremo di quell'arte solenne e mirabile che B
è la poesia della tragedia? A che cosa tende? Tutta la sua impresa e la sua fatica non diresti che è solo di far piacere al pubblico? o anche di star attenta che se ci fosse qualche cosa gradita o piacevole per loro, ma cattiva, questa non la si dica, e se ce n'è di sgradevoli, ma utili, queste si dicano e si cantino, piacciano agli uditori o non piacciano? Secondo quale di questi due modi pare a te sia acconcia la poesia della tragedia?

Callicle. È chiaro questo, o Socrate, che piuttosto al pia- C
cere essa è diretta e a divertire gli spettatori.

Socrate. Ma questa roba, o Callicle, abbiamo detto or ora che è piaggeria.

Callicle. Precisamente.

Socrate. Ebbene, se da tutta la poesia uno levasse la musica e il ritmo e il metro, che altro ne rimane se non discorsi? (3)

Callicle. Per necessità.

---

(1) Cinesia, *il maledetto attico*, è notato tra i corruttori della musica nel famoso frammento di Ferecrate (KOCK, *Com. Att. Fr.* p. 188), ed è più volte vituperato da Aristofane; ⟨cfr., p. es., *Av.* 1372-1409, in cui possiam capire che razza di poeta egli fosse. — V. poi E. ROMAGNOLI, *Soggetti e fantasie della Comm. attica antica*, c. III.⟩

(2) ⟨Anche contro Melete s'appuntarono gli strali dei poeti comici. Ma di lui e della sua arte sappiamo pochissimo.⟩

(3) Su questa affermazione noi faremmo le più ampie riserve.

Socrate. E davanti a molta folla e al popolo si tengono questi discorsi?

Callicle. Convengo.

Socrate. Una specie di concione è dunque la poesia? D

Callicle. Parrebbe.

Socrate. Potrebb'essere dunque una concione retorica? O non ti pare che i poeti nei teatri faccian della retorica? (1)

Callicle. Mi pare.

Socrate. Abbiamo dunque ora trovato una specie di retorica che si rivolge a cotali folle di fanciulli insieme e di donne e d'uomini, e di schiavi e di liberi (2), della quale non siamo troppo ammiratori: infatti la diciamo arte adulatoria.

Callicle. E veramente.

Socrate. Ebbene; e quella retorica che si rivolge al popolo
Ateniese, e alle altre assemblee d'uomini liberi nelle E
altre città, che conto ne faremo? O ti pare che gli oratori parlino sempre a fin di bene, proponendosi questo scopo, che i cittadini diventino ottimi quanto è più possibile per i loro discorsi? o anche questi tendono a fare il piacere dei cittadini e per il loro proprio privato interesse poco curandosi del pubblico si rivolgono al popolo come farebbero coi fanciulli, procacciando solo di entrar loro in grazia, e se poi saranno migliori o peg-
giori per questo, non se ne occupano? 503

Callicle. E di nuovo non è semplice questa domanda che mi fai. Poichè vi sono di quelli che nell'interesse appunto dei cittadini dicono ciò che dicono, e ve ne sono di quelli che tu descrivi.

Socrate. Questo basta. Se la cosa infatti è doppia, una parte di essa dovrà esser piaggeria ed arte di concionare di cattivo genere, e l'altra una cosa bella, il procacciare che le anime dei cittadini diventino ottime, e star attenti

(1) Ciò è vero per Euripide.

(2) È questo uno dei luoghi che si citano a provare come anche le donne e gli schiavi potessero assistere alle rappresentazioni tragiche. Gli altri sono *Legg.* II p. 658 D, VII p. 817 C.

di dire sempre ciò che è il meglio, piaccia o dispiaccia
agli uditori. Ma tu non l'hai mai veduta questa specie B
di retorica. Che se hai da dirne uno dei retori che sia
tale, perchè non me l'hai già detto anche a me chi
egli sia?

Callicle. Ma, per Zeus, io non so dirtene nessuno, almeno dei retori d'ora.

Socrate. E che? Degli antichi ne hai alcuno cui possano gli Ateniesi attribuire la causa d'essere divenuti migliori, dopo ch'egli cominciò a concionare, mentre prima di lui erano da meno? Poichè io non so chi sia costui.

Callicle. Come? E non hai sentito mai di Temistocle, C
che è stato un brav'uomo, e di Cimone e di Miltiade
e di Pericle, che è morto l'altrieri (1), e l'hai udito an
che tu?

Socrate. Purchè, caro Callicle, sia vera virtù quella che
prima tu dicevi, il sodisfare le passioni, e le proprie e
le altrui. Ma se questo non è, ma ⟨è vero⟩ quello che
nel discorso successivo siamo stati costretti a concedere,
che ⟨vera virtù sia⟩ quei desideri che sodisfatti rendono
l'uomo migliore questi compiere e non quelli che peg- D
giore, e questo è arte; credi tu che alcuno di costoro sia
stato mai tale?

Callicle. Non so cosa dirti.

59. *Socrate.* Ma se cercherai bene, troverai. E vediamo ap-
punto prendendoli ad esaminare con calma se alcuno di
costoro sia stato tale. Ebbene: l'uomo buono e che dice
a fin di bene ciò che dice, non parlerà egli tutt'altro che a E
caso, ma avendo di mira qualche cosa? Così anche gli al-
tri artefici tutti, ciascuno applica alla propria opera ciò
che vi applica, non scegliendo a caso, ma in modo che
la cosa cui lavora gli abbia da riuscire di un dato tipo.
Per esempio, se vuoi vedere i pittori, gli architetti, gli in-
gegneri navali e tutti gli altri artefici, qualunque tu voglia
di loro, ⟨troverai⟩ che ciascuno ciascuna cosa che di-
spone la dispone in un certo ordine e costringe l'una a con- 504

(1) Pericle morì il 429. Cfr. Introd., p. 16.

venirsi e adattarsi con l'altra, fin che ne risulti un tutto sistematico e ordinato; e così pure anche gli altri artefici, e quelli che abbiamo detto poco fa che hanno cura del corpo, ⟨e cioè⟩ i maestri di ginnastica e i medici, danno regola e ordine al corpo. Siamo d'accordo che ciò è a questo modo o non siamo?

Callicle. Sia pur così.

Socrate. Una casa dunque, dove sia regola e ordine, potrebbe essere una buona casa, e dove sia disordine cattiva?

Callicle. D'accordo.

Socrate. E allora anche una nave allo stesso modo? B

Callicle. Sicuro.

Socrate. E vi possiamo aggiungere anche i corpi nostri?

Callicle. Senza dubbio.

Socrate. E l'anima poi? Quando sia in disordine sarà allora buona, o quando abbia ordine e regola?

Callicle. Date le premesse è necessario convenire anche di questo.

Socrate Come si chiama dunque nel corpo ciò che è l'effetto dell'ordine e della regola?

Callicle. La salute e il vigore vuoi dir forse.

Socrate. Precisamente. E come si chiama alla sua volta ciò C
che nasce nell'anima dall'ordine e dalla regola? Provati a trovare e a dire un nome come ⟨hai fatto⟩ per quello.

Callicle. E perchè non lo dici tu stesso, caro Socrate?

Socrate. Ma se t'è più caro, lo dirò io. Tu però qualora ti paja che io dica bene, me lo approvi; e se no mi confuti e non me lo consenti. A me pare dunque che per gli ordinamenti del corpo la parola che si conviene sia *salutare*, di che nasce in esso la salute e ogni altra virtù corporale. È così o non è così?

Callicle. È così.

Socrate. E per gli ordinamenti e le regole dell'anima *legit-* D
timo e *legge*, donde nascono gli osservanti della legge e i beni ordinati. E questo è la giustizia e la saggezza. Ne convieni? (1)

---

(1) Cfr. sopra p. 477 E-478. Lo stesso rapporto tra sanità e malattia, giustizia e ingiustizia cfr. in *Resp.* IV p. 444 C.

Callicle. Sia pure.

60. *Socrate.* Questo pertanto avendo di mira il retore nostro, colui cioè che sa l'arte ed è buono, rivolgerà alle anime i discorsi ch'egli faccia e le azioni tutte, e, se abbia da dar qualche cosa, la darà, e, se da toglier via qualche altra, la torrà, a questo sempre avendo la mente, che E
nell'anima dei propri concittadini si produca la giustizia, e l'ingiustizia se ne parta, si produca la savièzza, e la dissolutezza se ne parta, si produca ogni altra virtù e la malvagità se ne vada. Consenti o no?

Callicle. Sì, consento.

Socrate. Perocchè qual vantaggio c'è, caro Callicle, ad un corpo ammalato e in cattivo stato dar molti manicaretti gustosissimi o bevande o altra cosa qualsiasi, la quale non gli sarà alcune volte di maggior utile, o all'opposto anzi, secondo la giusta ragione, di minore? (1) Non è così?

Callicle. Sia pur così. 505

Socrate. Infatti con un corpo in misero stato non giova, io credo, all'uomo di vivere; poichè ciò vorrebbe dire vivere anche miseramente, o non è così?

Callicle. Sì.

Socrate. Pertanto anche il sodisfare gli appetiti, come quando si ha fame mangiare quanto si vuole, e quando si ha sete bere, i medici lo permettono per lo più all'uomo sano, mentre all'ammalato non lo lasciano mai, per così dire, riempirsi di ciò che appetisce. Questo lo ammetti anche tu?

Callicle. Certamente. B

Socrate. E per l'anima, o buon uomo, non è allo stesso

---

(1) ὃ μὴ ὀνήσει αὐτὸ ἔνθ' ὅτε πλέον ἢ τοὐναντίον κατά γε τὸν δίκαιον λόγον καὶ ἔλαττον. Alcuni intendono τοὐναντίον come nome (l'opposto di quella leccornia, o, secondo altri, il digiuno, o, secondo altri ancora, l'opposto del dare, quindi il non dare); altri come avverbio (ἢ = *o* e non *che*), e a questi accedo; con questo senso mi pare più chiaro il rapporto tra πλέον ed ἔλαττον segnalandosi con τοὐναντίον quell'antitesi che nelle altre parole è urbanamente dissimulata (gioverà meno = nuocerà).

modo? Fin tanto che sia malvagia, come insensata e dissoluta e ingiusta ed empia ch'ella sia, bisogna tenerla indietro nei suoi appetiti e non concederle di fare alcun'altra cosa se non sia tale da diventare essa migliore. Sì o no?

Callicle. Sì.

Socrate. Non è infatti questo il meglio per l'anima stessa?

Callicle. Perfettamente.

Socrate. Ma impedire altrui ne' suoi appetiti vuol dire castigarlo?

Callicle. Sì.

Socrate. Il castigo pertanto per l'anima è migliore che non sia, come tu credevi un momento fa, la sfrenatezza?

Callicle. Io non so cosa tu dica, caro Socrate, ma inter- C
roga pure qualche altro.

Socrate. Quest'uomo non si lascia far del bene tollerando in sè pure quello di che si discorre, l'esser castigato.

Callicle. A me, sai, non importa niente di quello che tu dici, e se ti ho risposto fu per riguardo di Gorgia.

Socrate. Va bene. E allora cosa faremo? Pianteremo il discorso a metà?

Callicle. Te la vedrai tu.

Socrate. Ma neanche le fiabe dicono sia permesso piantarle D
a metà, ma si ha da porvi sopra una testa, che non vadano attorno poi senza. Rispondimi dunque anche il resto, acciò una testa l'abbia anche il nostro discorso.

61. *Callicle*. Come sei prepotente, caro Socrate! Ma se vuoi un mio consiglio, lascerai andare questo discorso, o ti troverai un altro con cui discutere.

Socrate. C'è dunque un altro che voglia? Non lasceremo già il ragionamento incompiuto?

Callicle. E non potresti da te venirne a capo, o tirando diritto per conto tuo, o rispondendoti tu stesso?

Socrate. Così mi si applicherà il verso di Epicarmo, — e E
ciò che prima dicevano due, sarò sufficente io solo a dirlo (1). Pare che sia proprio necessario di far così.

(1) Il verso di Epicarmo (fr. 253 Kaibel) come è dato da Ateneo (*Deipn.* VII, p. 308), suona così: τὰ πρὸ τοῦ δύ' ἄνδρες

Se però lo faremo, io credo che bisognerà, che tutti noi ci mettiamo di buon proposito a voler sapere il vero di ciò che diciamo, che cosa esso è, e che cosa il falso: poichè sarà un bene comune per tutti che ciò sia posto in chiaro. Cercherò dunque di sviscerare col discorso come mi paja che la sia; e se a qualcuno di voi paresse 506
che io mi consenta cose non vere, conviene darmi contro e confutarmi. Poichè neppure io dico ciò che dico perchè lo sappia, ma soltanto ricerco insieme con voi, così che se parrà che il mio contradditore dica delle buone ragioni, io per primo converrò. Dico però questo, sempre che paja a voi che il discorso deva terminarsi; che se non volete, lasciamo stare e andiamo via.

Gorgia. Ma a me non pare, caro Socrate, che si deva in alcun modo andar via, ma che tu abbia a condurre a ter- B
mine il discorso; e credo che così parrà anche agli altri. E poi io stesso ho voglia di sentire proprio da te come sai venire a capo di ciò che rimane.

Socrate. Ma veramente, o Gorgia, io pure con piacere avrei discorso ancora col nostro Callicle finchè gli avessi restituito la parlata di Anfione in cambio di quella di Zeto (1). Poichè però tu, caro Callicle, non vuoi venir meco in fondo del discorso, almeno ascoltandomi fermami là dove ti paja che io non dica bene. E se mi confuterai, non mi crucccerò con te come tu con me, ma ti C
metterò in nota come un mio grandissimo benefattore.

Callicle. Di' su, da bravo, di per te, e terminiamola.

62. *Socrate.* Ascolta dunque mentr'io ripiglio il discorso dal principio. — Forse che il piacevole e il bene sono la stessa cosa? — Non è la stessa cosa, come Callicle ed io siamo rimasti d'accordo. — E il piacevole si ha a praticarlo in causa del bene? o il bene in causa del piacevole? — Il piacevole in causa del bene. — E piacevole è ciò per il cui sopravvenire godiamo, e bene ciò per la D

ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω = Ciò che pria diceano in due, questo a dirlo or basto io sol.

(1) Per Zeto e Anfione cfr. pp. 484 E e 485 E.

cui presenza siamo buoni? — Certamente. — Ma siamo
buoni e noi e le altre cose tutte quante sono buone per
la presenza di qualche virtù? — A me questo pare ne-
cessario, caro Callicle. — Ma però la virtù di ciascuna
cosa, di una suppellettile, d'un corpo, d'un'anima pure
e di ogni animale, non la si acquista bene per mero
caso, ma con l'ardire, con la buona regola e con l'arte, —
quella ⟨virtù⟩ che è concessa a ciascuna di queste
cose (1). Non è così? — Sì, ne convengo. — Una cosa
dunque ordinata con ordine e bene acconcia è la virtù E
di ciascuna cosa? — Lo direi anch'io. — Un ordine dun-
que che sia presente in ciascuna cosa e sia per ciascuna
il suo proprio, è quello che rende buona ciascuna cosa. —
Pare anche a me. — Anche l'anima dunque che possieda 507
il suo proprio ordine è migliore della disordinata? — Di
necessità. — E quella che abbia ordine è ordinata? —
E come non sarebbe? — E quella che è ordinata è an-
che saggia? — Necessarissimo. — L'anima saggia dun-
que è buona? — Io contro di ciò non ho altro da dire,
caro Callicle. Ma se tu sai, insegnami.

Callicle. Continua, buon uomo.

Socrate. Allora dico che se quella saggia è buona, quella
che è in condizione opposta della saggia è cattiva; e
questa avevamo detto che è quella sciocca e dissoluta. —
Certamente. — E allora il saggio dovrebbe anche fare
ciò che si conviene e verso gli Dei e verso gli uomini? B
poichè non sarebbe saggio se non facesse ciò che è con-
veniente. — È ben duopo che questo sia così. — E verso
gli uomini chi fa ciò che si conviene, dovrebbe fare cose
giuste e verso gli Dei cose sante, e chi fa cose giuste e
sante è necessario sia giusto e santo lui? — È veris-
simo. — E però anche valoroso è necessario; chè dell'uomo

(1) ἀλλὰ μὲν δὴ ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζῴου παντός, οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν. Riferisco ἥτις non a τέχνῃ. ma al lontano ἀρετή come sua epesegesi: solo per la ἀρετή infatti si conviene il verbo ἀποδιδόναι.

saggio non è proprio nè cercare nè fuggire ciò che non si conviene, ma ciò che si deve, e faccende e uomini e piaceri e tristezze fuggire e cercare, e perdurando resistere dove occorra; così che è proprio necessario, caro Cal- C
licle, che il saggio, come lo abbiamo descritto, essendo e giusto e santo e valoroso, sia anche compiutamente uomo buono, e che il buono faccia bene e prosperamente ciò che fa, e che chi fa bene sia beato e avventurato, come il malvagio e che chi fa male infelice. E questo sarebbe colui che sta in opposizione col saggio, il dissoluto, il quale tu lodavi.

63. Questo pertanto è ciò che io asserisco e questo io dico
che è vero. E se è vero, chi voglia esser felice, com'è D
naturale, converrà corra dietro alla saggezza e la eserciti e fugga la dissolutezza con quante gambe ha ciascuno di noi e sopra tutto provveda di non avere affatto bisogno d'esser castigato, e qualora ne abbia o lui o altri dei suoi familiari, o privato o città, gli dovrà essere imposta la pena e il castigo, se ha da esser felice. Questo a me sembra essere lo scopo al quale mirando l'uomo dee vivere, e tendendo ogni sforzo proprio e della città stessa appunto a questo scopo, che giustizia e saggezza sia in
lui che vuol essere beato; così egli deve comportarsi, e E
non già lasciar gli appetiti senza freno e cercando anzi di sodisfarli, fatica senza uscita, vivere una vita da pirati. Perocchè costui non potrebbe essere gradito nè ad alcun altro uomo, nè a Dio; è incapace infatti di avere con essi nulla in comune; e là dove non si dà comunione, non potrebbe essere amicizia. E dicono i savi (1), caro
Callicle, che e il cielo e la terra e gli Dei e gli uomini, 508
la comunione li tiene insieme, e l'amicizia e il buon ordine e la saggezza e la rettitudine, e questo tutto perciò lo chiamano cosmo (ordine), caro amico, e non disordine e sregolatezza (2). Or mi sembra che tu non ponga

(1) Pitagora ed Empedocle.

(2) ⟨L'appellativo κόσμος dato al mondo è di Pitagora. Su questa forza dell'*amicizia* e la sua contraria, *la contesa,* cfr. il nostro E. BIGNONE, *Empedocle,* c. III, e specialmente pp. 199 sgg.⟩

mente a queste cose nonostante il tuo sapere, ma ti sia sfuggito che l'uguaglianza geometrica ha un gran valore e presso gli Dei e presso gli uomini; tu invece credi di dover coltivare l'eccesso, e la geometria la trascuri (1). Ebbene, o bisogna che noi confutiamo questo discorso B
⟨e proviamo⟩ che non per il possesso della giustizia e della saggezza sono felici i felici, e ⟨per quello⟩ della malvagità sciagurati gli sciagurati, o, se questo è vero, vediamo che ne consegue. E ne conseguono, caro Callicle, tutte quelle affermazioni di prima sulle quali mi domandasti se parlassi sul serio quando dicevo che si dovrebbe accusare e sè e il figlio e il compagno, qualora abbia commesso qualche ingiustizia, e della retorica servirsi a tale uopo. E ciò che credevi che Polo concedesse per rispetto umano, era proprio vero, che cioè il fare ingiustizia quanto è più brutto del riceverla di tanto è peggiore, e che chi vuol esser retore per davvero deve C
essere giusto e conoscitore del giusto, ciò che alla sua volta Gorgia, come disse Polo, per rispetto umano aveva conceduto.

64. Or essendo così queste cose, esaminiamo che cosa è ciò che tu mi rimproveri, se è detto bene oppure no,

(1) ISOCR., *Areop.*, 20 sgg., di Solone e Clistene dice che « moltissimo contribuì loro a bene amministrare la città, che delle due uguaglianze che son riconosciute, l'una, quella che dà a tutti lo stesso, l'altra, quella che dà a ciascuno ciò che gli conviene, non disconobbero la più utile ». La prima si soleva chiamare proporzione aritmetica, la seconda proporzione geometrica; cfr. ARIST. *Eth. Nic.* V, 6, 7, e PLUT. *Quaest. conv.* 8, p. 719 B, il quale dice che Licurgo « la proporzione aritmetica, come quella ch'era democratica e popolaresca, la cacciò da Lacedemone, e v'introdusse invece la geometrica, conveniente a savia oligarchia, e a monarchia conforme a leggi. L'una infatti distribuisce ugualmente secondo numero, l'altra secondo ragione e convenienza ». Più diffusamente discorre Platone stesso in *Legg.* VI p. 757, ove dimostra appunto come solo questa seconda sia la vera uguaglianza, mentre il dare cose uguali a coloro tra loro disuguali non può che accrescere la disugualità.

che cioè io non sono capace di ajutarmi, nè me nè alcun
degli amici e dei familiari, nè di salvarmi dai massimi
pericoli, ma sono alla mercè di chi voglia, come quelli
fuori della legge, anche se uno voglia darmi, secondo la D
tua ardita espressione, uno schiaffo sulla guancia, o se
mi voglia spogliare delle sostanze, o se cacciare in esilio,
o se anche persino uccidere; e che l'essere in tale stato
è la cosa più turpe di tutte, secondo il tuo discorso.
Quale invece sia il mio, si è detto già più volte, ma
nulla impedisce che lo si ripeta: io dico, o Callicle, che
l'essere percosso ingiustamente sulla guancia non è la E
cosa più turpe, nè l'essere ferito nel mio corpo o nella
mia borsa, ma il percuotere e me e le cose mie ingiusta-
mente e il ferire è più turpe e peggiore, e così il rubare
del pari e ridurre altri in servitù e scassinare le case e
in una parola fare qualsiasi ingiustizia o a me o alle cose
mie è per chi la fa e peggio e più turpe che per me
che la ricevo. Questo, che a noi là prima ci è apparso
a questo modo che io dico, sta saldo ed è legato, anche 509
se è un'espressione molto forte, con chiovi di ferro e di
adamante, almeno come parrebbe fino a qui; i quali se
tu non scioglierai, o altri di te più coraggioso, non è pos-
sibile che chi dica diverso da quello che ora dico io,
dica bene; poichè per me resta sempre lo stesso discorso,
che io come stiano queste cose non lo so (1), che per
altro nessuno di tanti con cui mi sono imbattuto, come
ora, è capace dicendo altrimenti di non far da ridere.
Io mantengo pertanto che ciò sia così. E se è così e se B
il maggiore dei mali è l'ingiustizia per chi la commette,
e se male anche più grande, in quanto è possibile, di
questo che è grandissimo è che chi l'ha commessa non
paghi la pena, qual è quell'aiuto che quando non possa
l'uomo prestarselo diverrebbe ridicolo davvero? Non
quello forse che sa allontanare da noi il massimo danno?
Sì, è assolutamente necessario che proprio questo sia

---

(1) ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει. Cfr. p. 506 A οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδὼς λέγω ἃ λέγω.

quel soccorso che è turpissima cosa non poter recare, nè a sè nè ai proprî amici e familiari, e in secondo C
luogo quello contro il male secondo, e in terzo quello del terzo e così via: quale è di natura sua la gravità di ciascun male, tale è anche la bellezza del potere in ciascun caso soccorrere e la vergogna del non potere. È forse altrimenti di così, caro Callicle?

Callicle. Non altrimenti.

65. *Socrate.* Due pertanto essendo i mali, il fare ingiustizia ed il riceverla, maggior male affermiamo essere il farla e minore il riceverla. Che cosa potrebbe pertanto prepa- D
rarsi l'uomo per soccorrere a se stesso in modo da avere tutt'e due questi vantaggi, quello che deriva dal non fare ingiustizia e quello che dal non riceverla? Quale delle due, il potere o il volere? Intendo dire questo: forse che qualora non voglia ricevere ingiustizia non la riceverà? O non la riceverà qualora si apparecchi il potere di non riceverla?

Callicle. È chiaro questo, che qualora il potere.

Socrate. E quanto al commetterla? Qualora egli non voglia commetterla, basta questo, — non la commetterà infatti — o anche per questo scopo dovrà procacciarsi E
una forza ed un'arte, come se, ove non impari ciò e non vi si eserciti, egli debba essere ingiusto? Perchè non mi dai anche su ciò appunto una risposta, caro Callicle, se ti paja sì o no che giustamente Polo ed io nei discorsi di prima siamo stati costretti a riconoscere, quando abbiamo riconosciuto che nessuno commette ingiustizia volendo commetterla, ma che quelli che la commettono, la commettono tutti involontariamente?

Callicle. Sia pure, o Socrate, questo così, acciò tu venga 510
a capo del discorso.

Socrate. Anche per questo dunque, si vede, bisogna procacciarci una forza ed un'arte, acciò non commettiamo ingiustizia.

Callicle. Certamente.

Socrate. Or quale è l'arte per prepararsi a non ricevere affatto ingiustizia o il meno possibile? Esamina se non

ti paja quella che a me. A me infatti pare questa, che uno abbia a farsi capo o magari tiranno nella propria città, o se no sia amico del governo attuale.

Callicle. Vedi, caro Socrate, come io sono disposto a lodarti quando tu dica bene? Questo pare a me che tu l'abbia detto ottimamente. B

66. *Socrate.* Guarda allora anche quest'altro se non ti paja ben detto: amico pare a me sopra tutto, come dicono gli antichi ed i savi, sia il simile ciascuno del proprio simile (1). Non anche a te?

Callicle. Anche a me, sì.

Socrate. Dunque dove comandi un tiranno selvatico e inculto, se nello Stato vi fosse uno di lui molto migliore, certamente di questo avrebbe il tiranno paura e non potrebbe mai di tutto cuore essergli amico? C

Callicle. Ciò è vero.

Socrate. E neanche se uno fosse troppo da meno di lui, neppure a questo: lo disprezzerebbe infatti il tiranno e non lo prenderebbe sul serio come amico.

Callicle. Anche questo è vero.

Socrate. Non gli resta adunque come amico di qualche conto che solo colui il quale essendo dell'umore medesimo e le stesse cose spregiando o lodando, voglia stargli sotto e lasciarsi comandare dal signore. Costui in cotesta D città sarà molto potente e nessuno che l'offenda potrà ridersene. Non è così?

Callicle. Sì.

Socrate. Se pertanto in cotesta città uno dei giovani si mettesse in mente questo: — in qual maniera potrei io farmi potente e che nessuno mi offendesse? — questa, si direbbe, è la sua via, subito fin da giovane avvezzarsi a farsi piacere o dispiacere le stesse cose che al padrone, e procacciare di essere quanto è più possibile simile a lui. Non così?

Callicle. Sì.

---

(1) Cfr. *Od.* XVII. 218: « Che sempre l'uguale conduce Dio verso l'uguale ».

Socrate. Costui pertanto verrà a capo così del non ricevere
ingiustizia e di esser potente, a modo vostro, nella città. E
Callicle. Precisamente.

Socrate. Ma forse anche del non farla? O ci mancherà molto, posto che debba esser simile al signore, il quale è ingiusto, e in grande autorità presso costui? Ma io credo anzi che tutto all'opposto questa sarà per lui la preparazione per diventar ben atto a commettere ingiustizie quante più e dopo averle commesse non pagare la pena. Che ne dici?

Callicle. È molto chiaro.

Gorgia. Dunque gli resterà il massimo danno, d'esser gua- 511
sto e corrotto nell'anima per effetto dell'imitare il suo padrone per la licenza ⟨che gliene deriva⟩.

Callicle. Io non so come tu torca di qua e di là i tuoi discorsi, caro Socrate. O non capisci che costui che imita ⟨il padrone⟩ ucciderà quell'altro che non lo imita, se ne abbia voglia, o lo spoglierà dei suoi averi?

Socrate. Lo so, o buon Callicle, se non sono sordo, e l'ho B
udito e da te e da Polo testè molte volte e dagli altri, quasi dicevo, tutti nella città. Ma anche tu senti me: lo ucciderà sì, quando voglia, ma essendo malvagio ⟨ucciderà⟩ un buono e bravo.

Callicle. E non è questo anche ciò che è proprio duro a sopportare?

Socrate. No, per chi ha senno, come il nostro discorso ci dimostra. O credi che proprio a questo debba l'uomo prepararsi a cercar di vivere più a lungo possibile, e a cercar quelle arti che ci possono salvare di volta in volta
dai pericoli, come quella cui tu mi consigli di attendere, C
la retorica, la quale nei tribunali ci porta a salvezza? (1)

Callicle. E per Zeus, che questo è darti un buon consiglio!

67. *Socrate.* E che, amico mio? Forse che anche la scienza del nuoto ti pare una scienza ragguardevole?

Callicle. Per Zeus, a me no.

Socrate. Eppure salva anch'essa dalla morte gli uomini,

(1) ⟨Cfr. *Apol.* pp. 38 E-39 A.⟩

quando siano caduti in quel pericolo dove occorreva que-
sta scienza. Ma se questa ti pare che sia piccola, te ne D
dirò una maggiore di questa, quella del nocchiero, la
quale non solo salva le anime, ma altresì i corpi e le
sostanze dagli estremi pericoli, come appunto la retorica.
Eppure essa è assettatuzza e modesta e non si inalbera
pompeggiandosi come se compiesse cose straordinarie,
ma riuscendo a quello stesso che l'arte avvocatesca, se
ti porti salvo da Egina fin qui, ti farà pagare, credo, due E
oboli, e se dall'Egitto e dal Ponto, a dir molto, per
questo grande beneficio, portandoti salvo, come dicevo
ora, e te e i figli e le sostanze e la donna e sbarcandoti
nel porto, ti chiederà un paio di dramme; e colui che
ha questa arte ed ha raggiunto un tanto effetto, una volta
sceso passeggerà lungo il mare accanto alla nave con
aria dimessa. Perocchè, io credo, egli sa rendersi conto,
che non è chiaro a chi egli abbia giovato dei compagni
di viaggio non avendoli lasciati andare a fondo, e a chi ab-
bia nociuto, sapendo che non li ha sbarcati punto migliori
di quando si imbarcarono, nè dei corpi, nè delle anime. 512
Egli si rende conto infatti che non è vero che, mentre
uno afflitto da grandi e insanabili morbi corporali, se non
si è affogato è sciagurato per ciò che non morì, e non
ha avuto da lui alcun vantaggio, viceversa se un altro
abbia molti e insanabili mali in ciò che è più prezioso
del corpo, nell'anima, a costui giovi il vivere, o sia egli
per procacciargli alcun vantaggio salvandolo dal mare
o dal tribunale o donde altro che sia; quando sa che al-
l'uomo perverso il vivere non è il meglio, poichè gli è B
necessario viver male.

68. Perciò non è uso che il nocchiero si pavoneggi, ancor-
corchè ci salvi. E neppure, bello mio, il costruttor di
macchine (1), il quale quanto alla possibilità di salvare al-
trui non resta indietro neanche del generale nonchè del
nocchiero o d'alcun altro; poichè salva qualche volta le

(1) Si intendono innanzi tutto le macchine belliche special-
mente a difesa della città.

intere città. O non ti pare di poter paragonarlo all'avvo-
cato? Eppure se volesse, o Callicle, parlare come voi
millantando la cosa, egli ci seppellirebbe sotto i discorsi C
dicendo ed esortando a dover diventare meccanici, come
tutto il resto fosse niente; perchè non gli mancherebbero
delle buone ragioni. Tu però non meno per ciò lo di-
sprezzi, lui e la sua arte, e come per ischerno lo chia-
meresti il macchinista e non vorresti dare la tua figlia
al suo figlio, nè pigliar per il tuo quella di lui (1). Seb-
bene, dopo ciò che hai detto per lodare la tua arte,
quale giusta ragione puoi addurre per disprezzare il mac-
chinista e gli altri di cui ora si parlava? So che potresti D
dire che sei dei migliori e di miglior famiglia. Ma se il
meglio non è ciò che dico io, e se la virtù non è che
questo, salvare sè e le proprie cose, essendo poi in sè
come Dio vuole, è ridicolo il biasimo che tu dai al mec-
canico, al medico e alle altre arti quante sono esercitate
per l'altrui salvezza. Perciò, benedetto, guarda bene che
il grande ed il buono non sia forse altra cosa che il sal-
vare e l'essere salvati; e che pertanto questo, di vivere
più o meno tempo, chi è veramente uomo non l'abbia
a lasciar stare e non essere troppo attaccato alla vita, E
ma abbandonando a Dio la cura di questo e fidandosi
di ciò che dicono le donne, che nessuno può fuggire al
suo destino, egli debba invece badare a quello che vien
dopo, in qual modo cioè il tempo che ha da vivere possa
viverlo meglio, se davvero cercando di conformarsi agli
ordini politici in cui vive (2). Anche ora infatti è d'uopo 513

---

(1) οὔτ' ἂν αὐτὸς τῷ ταὐτοῦ λαβεῖν τὴν ἐκείνου mancano nei codici migliori, e se ne potrebbe far senza: il BURNET le omette.

(2) ἆρα ἐξομοιῶν αὑτὸν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ ἐν ᾗ ἂν οἰκῇ. Lego questa proposizione con ciò che precede e la separo con punto fermo da ciò che segue. Così il nesso del discorso mi pare più naturale: infilando tutto di seguito il primo e il poi (STALLBAUM, DEUSCHLE-CRON, BURNET), il periodo diventa asmatico, e separando questo membro come una proposizione interrogativa che stia a sè (SAUPPE-GERCKE) si ha un procedere un po' troppo saltellante.

che tu cerchi di agguagliarti per quanto è possibile alla democrazia degli Ateniesi, se vuoi esserle simpatico e potere assai nella città. Questo vedi se ti torni utile a te e a me, acciò, caro mio, non ti tocchi come dicono alle donne di Tessaglia che tiran giù la luna (1), e l'acquisto nostro di questa potenza nello Stato non si accompagni alla perdita delle cose più care. Che se poi tu credi ci sia alcuno che ti possa insegnare un'arte tale da farti po- B
tente in questa città restando disuguale dai modi suoi sia in meglio sia in peggio, tu, a parer mio, sei in errore, caro Callicle. Poichè non solo imitatore anzi ti converrà essere, ma connaturato allo stesso modo di costoro, se vuoi ottenere qualche legittimo successo nell'amicizia col demo degli Ateniesi e con quello di Pirilampe altresì (2). Chi dunque saprà renderti somigliantissimo a costoro, costui ti renderà, come desideri di essere, e politico e retorico: ciascuno infatti gode dei C
discorsi che sente se siano conformi al suo umore, e si secca di quelli che ne hanno un altro. Se però tu non dica altrimenti, o mio tesoro. Abbiamo che ridire su di ciò, caro Callicle?

69. *Callicle.* Non so come mi avvenga, ma mi pare, o Socrate, che tu dica bene. Eppure mi succede come agli altri: non mi lascio persuadere interamente.

Socrate. È l'amore del demo, caro Callicle, che è nella tua anima, quello che mi fa contro. Ma se più volte forse e meglio esaminassimo queste stesse cose, ti persuaderesti. D
Ricordati pertanto che due dicevamo essere i sistemi di cura di ciascuna cosa e del corpo e dell'anima, l'uno che pratica con essi a scopo di piacere, l'altro a scopo del meglio, senza ingraziarsi anzi combattendo. Non eran questi che allora avevamo definito?

Callicle. Precisamente.

(1) Le maghe tessale sapevano coi loro scongiuri tirar giù la luna (AR. *Nub.* 749, HOR. *Epod.* 5, 45-6), ma in cambio erano private degli occhi e dei piedi (τῶν ποδῶν, *al.* τῶν παίδων, *dei figli.* ZENOB. 4, 1).

(2) Cfr. la nota a p. 481 D.

Socrate. Pertanto l'uno, quello che tende al piacere, è ignobile e lo si riduce a nient'altro che piaggeria? Non è così?

Callicle. Sia pure così, se ti piace.

Socrate. E l'altro è allo scopo che la cosa che curiamo diventi ottima, sia essa il corpo, sia l'anima?

Callicle. Precisamente.

Socrate. Non dobbiamo noi dunque imprendere a coltivare la città e i cittadini, come se dovessimo questi cittadini farli i migliori possibili? Chè senza di ciò, come abbiamo trovato già prima, non serve a niente l'apportare alcun altro beneficio, qualora non sia sano il discerni- 514
mento (1) di coloro che son per avere o grandi ricchezze o dominio su altri, o qualsiasi altra specie di potere. Ammettiamo che sia così?

Callicle. Sicuramente, se ti fa piacere.

Socrate. Se pertanto facessimo a gara, caro Callicle, nel volere assumere in appalto dei lavori pubblici, come le grandi costruzioni di mura o di cantieri o di templi, forse che non sarebbe necessario aver esaminato noi B
stessi, se prima di tutto conoscessimo sì o no l'arte edificatoria e da chi l'abbiamo imparata? Sarebbe necessario, sì o no?

Callicle. Certamente.

Socrate. E in secondo luogo quest'altra cosa, se mai abbiamo edificato un edificio privatamente o per qualche amico o per noi stessi, e se questo edificio è bello o brutto. E se esaminando trovassimo che abbiamo avuto maestri buoni e tenuti in conto, e che molti belli edifici C
furono da noi edificati insieme coi maestri e molti anche privatamente da noi soli dopo che da essi maestri ci partimmo, stando le cose così, potrebbe essere da gente sensata passare ai lavori pubblici. Ma se non avessimo da indicare nessun nostro maestro e nessun edificio, oppure molti ma di nessun conto, allora non sa-

---

(1) ἡ διάνοια. Secondo *Resp.* VI, 511 D la διάνοια è μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ, (una cosa di mezzo tra l'opinare e l'intendere.)

rebbe certo altro che sciocchezza immischiarsi dei lavori pubblici e provocarci a gara su di essi. Ammettiamo che queste cose sian dette rettamente, sì o no?

Callicle. Sicuramente. D

70. *Socrate.* E così per tutto il resto; e se concorressimo (, poniamo,) a un pubblico ufficio (di medici) e facessimo a gara come medici buoni che ci ritenessimo, ci saremmo certo esaminati prima, io te e tu me: — ebbene, per gli Dei, e lui Socrate, come sta di corpo quanto a salute? O c'è già qualche altro, o servo o libero, che per opera di Socrate sia stato guarito da un'infermità? (1) E anch'io credo su di te farei altre simili ricerche. E se non trovassimo nessuno che per opera nostra sia dive- E nuto migliore quanto al corpo, nè dei forestieri, nè dei cittadini, nè uomo nè donna, per Zeus, caro Callicle, non dovrebbe esser risibile davvero che degli uomini giungano ad un punto tale di stoltezza che prima di aver fatto per conto proprio molte cose come capita e molte anche fortunatamente e d'essersi esercitati adeguatamente nell'arte, comincino, come suol dirsi, dalla botte a imparare a fare i vasi (2), e vogliano assumersi essi tali uffici pubblici e invitarvi altri dello stesso genere? Non ti pare che sia sciocco agir così?

Callicle. Mi pare veramente.

Socrate. Ed ora, o buon uomo, poichè tu stesso hai comin- 515 ciato da poco a trattare gli affari della città e inviti me e mi rimbrotti che non li tratto, perchè non ci esamineremo reciprocamente? Su via, ha fatto già Callicle qualche cittadino migliore? C'è qualcuno che prima era malvagio e ingiusto e dissoluto ed insensato, e per opera di Callicle è diventato bello e buono, o forestiero o cittadino, o schiavo o libero? Dimmi, se qualcuno, o Callicle, ti facesse questa richiesta, che diresti? Chi indi- B

(1) La stessa similitudine del medico veggasi in XEN. *Mem.* IV, 2, 5.

(2) Il proverbio ἐν τῷ πίθῳ τὴν κεραμείαν dicevasi di chi senza aver imparato i più facili principi dell'arte presumeva accingersi alle applicazioni più difficili.

cherai aver tu fatto migliore con la tua conversazione? Ti periti a rispondere, se pur vi è qualche opera tua, di te privato, prima che ti accingessi alle cose pubbliche?

Callicle. Sei molto litigioso, caro Socrate.

71. *Socrate.* Non è per litigare che ti domando, ma per sapere veramente in che modo credi si debba comportarsi in questa città. O di qualche altra cosa ti curerai, messoti in mezzo agli affari dello Stato, che non sia il C
come noi cittadini possiamo essere migliori? O non abbiamo più volte acconsentito che l'uomo politico ha da fare questo? L'abbiamo acconsentito sì o no? Rispondi. — Abbiamo consentito, risponderò io per te. — Se pertanto questo deve l'uomo procacciare alla propria città, ora fa di ricordarti e di dirmi di quelli uomini dei quali poco prima discorrevi, se ti pare che siano stati buoni D
cittadini, Pericle e Cimone (1) e Miltiade e Temistocle.

Callicle. A me sì.

Socrate. Dunque, se eran buoni, è manifesto che ciascuno di loro faceva i cittadini da peggiori migliori. Li faceva o no?

Callicle. Sì, li faceva.

Socrate. Dunque quando Pericle cominciò a parlare al popolo, gli Ateniesi erano peggiori di quando parlò da ultimo?

Callicle. Probabilmente.

Socrate. Non probabilmente, caro mio, ma di necessità da ciò che abbiamo consentito, se colui era un buon cit- E
tadino.

Callicle. E che perciò?

Socrate. Niente. Ma anche questo dimmi per di più: se sia voce pubblica che gli Ateniesi per opera di Pericle sien divenuti migliori o tutto all'opposto sien stati guasti da lui. Poichè io sento dir questo che Pericle fece gli Ate-

---

(1) Quanto a Pericle, ed anche a Cimone, leggasi l'ultimo capitolo dell'Ἀτθίς[2] di GAETANO DE SANCTIS, il cui giudizio in buona parte concorda con quello di Platone.

niesi e oziosi e vili e ciarlieri e avari, come quello che per primo li avvezzò a ricevere mercedi (1).

Callicle. Da quelli che hanno le orecchie rotte (2) senti queste cose, caro Socrate.

Socrate. Queste altre però non le sento solamente, ma le so bene, e io e tu, che da principio Pericle fu in grande onore e nessuna condanna vergognosa pronunciarono contro di lui gli Ateniesi, quando erano peggiori; quando
però per opera sua furono diventati belli e buoni, sul 516
finire della vita di Pericle, lo dichiararono colpevole di ruberie e per poco non lo condannarono anche a morte, manifestamente come fosse un malfattore (3).

72. *Callicle.* E che dunque? Era perciò un tristo Pericle?

Socrate. Un allevatore di asini però e di cavalli e di buoi che fosse tale parrebbe essere un cattivo allevatore, se ricevendoli in consegna che non gli tiravan calci nè cornate nè lo mordevano, riuscì a questo bel risultato che facesser tutto ciò inselvatichiti. O non ti pare un cattivo
allevatore, chiunque si sia e di qual si voglia animale, B
chi ricevendoli più mansi li restituiva più selvaggi che li abbia ricevuti? Ti pare o no?

Callicle. Mi pare, se ti fa piacere.

Socrate. Anche questo allora fammi il piacere di rispondere, se anche l'uomo è o non è uno degli animali.

---

(1) La mercede ai giudici popolari (eliasti) fu introdotta da Pericle nella misura di due oboli al giorno (ARIST. *Resp. Ath.* 27, 4; *Pol.* II, p. 1274 A. Cfr. DE SANCTIS, *o. c.* pp. 454 sgg.).

(2) Nel bestiale esercizio del pugilato, al quale con maggior passione si davano gli Spartani, accadeva spesso che gli orecchi ne andassero pesti. I fautori e ammiratori degli Spartani (λακωνίζοντες, λακωνομανοῦντες) ci tenevano a somigliar loro anche in queste caratteristiche: cfr. *Protag.*, p. 342 B. Avversari di Pericle e fautori di Sparta sono qui per Callicle la stessa cosa.

(3) Il processo contro Pericle è del secondo anno della guerra del Peloponneso, quando il malcontento era giunto al colmo per le devastazioni dell'Attica e per la pestilenza (THUC. II, 59 e 65). Pericle fu punito con una multa che si fa salire dai 15 ai 50 e agli 80 talenti (PLUT. *Per.*, 32 e 35).

Callicle. Come non sarebbe?
Socrate. Dunque Pericle aveva cura degli uomini?
Callicle. Sì.
Socrate. Che dunque? Non dovevano essi, come consentivamo poco fa, diventar più giusti, invece che più ingiusti, per opera sua, s'egli si curava di loro da buon po- C
litico?
Callicle. Certamente.
Socrate. Ma i giusti sono anche miti, come disse Omero (1). E tu che ne dici? Non è così?
Callicle. Sì.
Socrate. Ma egli li rese anzi più feroci che non li ricevesse, e questo contro di se stesso, come non avrebbe voluto affatto.
Callicle. Vuoi che ti dica di sì?
Socrate. Sempre che ti paja che io dica il vero.
Callicle. E sia pure.
Socrate. Dunque se più feroci, anche più ingiusti e peggiori?
Callicle. Sia pure. D
Socrate. Non era dunque Pericle un buon politico secondo questo discorso.
Callicle. Tu almeno lo neghi.
Socrate. Per Zeus, e tu pure da ciò che mi concedi. E ancora dimmi di Cimone: non lo condannarono all'ostracismo questi stessi ch'egli accarezzava, acciò per dieci anni non avessero a sentir più la sua voce? (2) E a Temistocle non fecero lo stesso, e per di più non lo esiliarono per sempre? (3) E Miltiade, quello di Maratona,

(1) Nessun verso d'Omero, nella redazione nostra, contiene questa sentenza. Anche in *Resp.* V, p. 470 E, Platone pone l'esser mite (ἥμερος) come conseguenza necessaria dell'esser giusto (δίκαιος).

(2) Cimone fu esiliato per mezzo dell'ostracismo l'anno 461 al suo ritorno da Sparta cui avea inteso recare un soccorso inutile e non gradito. Cfr. De Sanctis, *o. c.* pp. 405-7.

(3) Temistocle fu colpito all'ostracismo il 471-70 e si ritirò ad Argo donde, coinvolto nel processo di Pausania e condan-

non avevano votato che lo si gettasse nel baratro, e se E
non fosse stato per il presidente non vi sarebbe caduto? (1) Eppure a costoro, se fossero stati proprio quei bravi che tu dici, non sarebbe dovuto toccare mai questo. Non avviene infatti ai buoni cocchieri di non cadere da principio di carrozza, e poi, quando abbiano ammaestrato i cavalli e siano diventati essi stessi cocchieri migliori, allora di cadere. Questo non si dà nè nell'aurigheria nè in nessun altro lavoro. Non ti pare?

Callicle. Mi pare.

Socrate. Veri dunque, come si vede, erano i discorsi di
prima, che noi non sappiamo di alcuno che in questa 517
città sia stato buon politico (2). Tu mi concedesti che di quelli d'ora nessuno, ma però di quei di prima, e sceglievi costoro di preferenza, ma anche costoro ci risultarono alla pari di quelli d'ora; così che se essi erano retori, nè usarono però la vera retorica, — non sarebbero infatti caduti, — e neanche la piaggeria.

73. *Callicle.* Ma però siamo ben lontani, caro Socrate, che
uno di quei d'ora sappia fare tali cose quali ha fatte uno B
di costoro qual tu voglia.

Socrate. Caro mio, ma neppure io biasimo costoro in quanto erano servitori dello Stato, anzi mi pare siano stati migliori servitori di quelli d'ora, e più abili a provvedere ad esso Stato tutto ciò di cui avesse desiderio. Ma però quanto a stornare questi desideri e non accondiscendervi persuadendo e forzando a ciò onde i cittadini fossero per essere migliori, in nulla, per così dire, essi differivano

---

nato per tradimento, non si salvò che con la fuga. Cfr. DE SANCTIS, *o. c.* pp. 395-99.

(1) Miltiade, come tornò vinto e ferito dall'infelice spedizione di Paro, fu accusato da Santippo di aver ingannato il popolo (ἀπάτησις τοῦ δήμου) e scampò alla morte solo, secondo Platone, per intervento del pritane, secondo Erodoto (VII, 136), per le preghiere degli amici: fu però condannato ad una multa di 50 talenti.

(2) È notevole qui il silenzio sopra Aristide, che pure è riconosciuto per un grande onest'uomo più oltre a p. 526 B.

da questi: e questa solamente è opera di buon cittadino. C
Navi bensì e mura e cavalieri e molte altre cose tali,
anch'io convengo con te che quelli fossero più esperti
a procacciare che non questi. Una figura ridicola noi fac-
ciamo pertanto io e tu in questi discorsi: tutto il tempo in-
fatti che discorriamo non la finiamo mai di girare attorno
senza che l'uno intenda ciò che l'altro dice. Io infatti
credo che tu abbia già convenuto e riconosciuto molte
volte che doppio è questo adoperarsi sia intorno al corpo D
sia intorno all'anima, e che l'uno è il servizio del ca-
meriere, quello di essere capace di porgere, quando il
corpo ha fame, dei cibi, quando ha sete, delle bevande,
quando ha freddo, dei mantelli, delle coperte, delle scarpe,
e delle altre cose, quanto al corpo ne capiti di desiderare.
E a bella posta ti parlo con le stesse immagini, acciò
che tu mi capisca più facilmente. Poichè uno che sia atto
a queste provvisioni, sia egli oste o mercatante o arte-
fice di qualcuna di queste cose, come panattiere, o cuoco, E
o tessitore, o calzolaio, o conciapelli — non è meravi-
glia se uno che sia tale paja e a se stesso e agli altri
essere curatore del corpo; per lo meno a chiunque
non sappia che oltre queste tutte c'è un'arte ginnastica
e un'arte medica, che è veramente cura del corpo, la
quale anche conviene comandi a queste altre arti tutte e
si giovi delle loro opere, per ciò che sa che cosa è utile
e che cosa è cattivo dei cibi e delle bevande per il vi- 518
gore del corpo, mentre tutte quelle altre lo ignorano.
Perciò (dicevamo) che queste, le altre arti, sono occu-
pazioni, rispetto al corpo, servili e da camerieri e illibe-
rali e che la ginnastica e la medicina sono giustamente
padrone di queste. Or che lo stesso sia vero anche per
l'anima, quando io parlo, mi pare che tu lo capisca e
consenti infatti come intendessi ciò ch'io dico; ma su-
bito dopo mi capiti a dire che nella città vi sono stati
dei cittadini belli e buoni e poichè io ti domando chi
sono, metti innanzi, mi pare, persone tali per la politica, B
come se domandandoti io per la ginnastica quali furono
o sono buoni curatori del corpo, tu mi rispondessi del

tutto sul serio Tearione il panattiere, o Miteco che scrisse
sulla cucina Siciliana, o Sarambo il taverniere (1), e
che questi sono stati meravigliosi curatori di corpi, l'uno
preparando dei pani eccellenti, e l'altro dei piatti, e l'al- C
tro il vino.

74. Ora tu forse te ne avresti a male se ti dicessi: caro mio,
tu non te ne intendi punto di ginnastica; tu mi nomini dei
camerieri e dei provveditori di godimenti, i quali non han
niente di buono a questo proposito, e, se capita, riem-
piendo e ingrossando i corpi degli uomini, ed essendone
da essi lodati, guastano loro anche le carni prima sane.
Gli infelici poi per la loro ignoranza non diranno già D
che i loro pranzi sono stati la causa della malattia e della
carne perduta, ma quando con l'andar del tempo l'in-
temperanza di prima, come quella che non avea regola
d'igiene, finisca a tirar loro addosso un malanno, a chi
si trovi presente e dia loro dei consigli, a questi da-
ranno la colpa e li biasimeranno e faranno loro del male,
ove lo possano, e quelli là, i colpevoli dei guai, li lode-
ranno. E anche tu ora, o Callicle, fai qualche cosa a ciò E
somigliantissima: lodi gli uomini che hanno apprestato
a costoro il banchetto imbandendo ciò che desidera-
vano (2). E dicono che essi hanno fatto grande la città;
e che invece è gonfia e suppurosa per causa di quelli
antichi, non si accorgono. Perocchè senza la saggezza e 519
senza la giustizia hanno riempito la città di porti, di can-
tieri, di mura, di tributi e di cotali altre baje; e quando
venga poi la crisi dell'infermità, ne daran la colpa ai

(1) Tearione era ricordato pure da ARISTOFANE e da ANTIFANE. Le citazioni che troviamo in POLLUCE (VI, 70) e ATENEO (XII, p. 516 C) di Miteco come autore d'un'*Arte culinaria* probabilmente sono derivate da questo luogo platonico. MASSIMO TIRIO (23, 1) vi aggiunge che Miteco era andato a Sparta, ma ne fu espulso. La cucina siciliana (*Siculae dapes*, HOR. *Carm.* III, 1, 18: cfr. PLAT. *Resp.* III, p. 404 D) era famosa nell'antichità.

(2) Non può essere dubbio che dopo ἐπεθύμουν vada punto fermo (SAUPPE-GERCKE, BURNET): ciò che segue è già in un altro ordine di idee.

consiglieri allora presenti, e Temistocle e Cimone e Pericle li loderanno, i (veri) colpevoli dei mali. E se la piglieranno con te probabilmente, se non ti guarderai, e col mio amico Alcibiade, quando perdano anche ciò che c'era prima, oltre quello che avevan guadagnato, mentre B
non siete voi causa dei mali, ma forse concause. Sebbene io vedo anche adesso avvenire una cosa sciocca e la sento contare altresì degli antichi. Sento infatti che quando la città abbia a procedere contro un uomo politico come colpevole, questi se ne arrabbia e n'è impermalito, come fosse cosa indegna: essi che hanno fatto tanto bene alla città perire ingiustamente per opera sua! Così dicono loro. Ma in sostanza è falso. Poichè nessuno che governi uno Stato potrebbe mai perire ingiustamente C
per opera dello Stato ch'egli governa. Gli è che forse è la stessa cosa e per quelli che professano di essere uomini politici e per i sofisti. Chè anche i sofisti, che pur nel resto sono tanto bravi, fanno questa cosa strana: professando di essere maestri di virtù spesso accusano i loro scolari di trattarli ingiustamente, sia defraudandoli delle mercedi sia non ricambiandoli degli altri benefici che da loro hanno ricevuto. E che cosa ci può essere di D
più irragionevole di questo discorso, che uomini divenuti buoni e giusti, che furon dal maestro purgati dall'iniquità e che possiedono la giustizia, siano ingiusti per mezzo di ciò che non han più? Non ti pare strano questo, caro amico? Davvero che mi hai costretto a concionare, caro Callicle, non volendo rispondermi!

75. *Callicle.* Ma tu non saresti capace di parlare, se qualcuno non ti rispondesse?

Socrate. Pare proprio. Ora ad ogni modo mi stendo in di- E
scorsi lunghi lunghi, perchè tu non vuoi rispondermi. Ma, da bravo, dimmi, per Zeus amicale, non ti pare strano, che chi afferma d'aver saputo rendere altri buono, rimproveri a costui che divenuto buono per opera sua ed essendo tale, poi sia invece una canaglia?

Callicle. Pare anche a me.

Socrate. Le son cose però che tu senti dire da quelli che professano di educare gli uomini per la virtù?

Callicle. È vero. Ma che ti fermi a discorrere di gente che non conta affatto nulla? 520

Socrate. Ma che diresti poi di coloro che dicono di guidare la città e di aver cura che diventi ottima, e poi le danno accusa, se capita, di pessima? Credi tu che questi siano diversi da quelli? La stessa cosa, caro mio, sono il sofista ed il retore (1), o giù di lì e press'a poco come io dicevo con Polo. Tu invece per inscizia l'una la credi sia una gran bella cosa, la retorica, e l'altra la disprezzi. In realtà però è più bella la sofistica che la retorica, di quanto la legislazione vince l'amministrazione della giustizia e la ginnastica vince la medicina; solamente, io crederei, agli oratori politici e ai sofisti non si appartiene biasimare appunto quella cosa che essi insegnano, perciò che torni a danno loro, senza con questo stesso discorso accusare insieme pure sè, di non aver recato alcun giovamento a quelli cui professavano di dover giovare. Non è così? C

Callicle. Perfettamente.

Socrate. Anzi lasciar correre piuttosto il beneficio senza mercede, pare a me, a costoro soli converrebbe, se dicevano il vero (2). Poichè qualsiasi altro beneficio uno

(1) Socrate nel suo discorso dai retori era scivolato a parlar dei sofisti; ma Callicle ripiglia qui la dichiarazione che avea fatto Polo, aver Gorgia ammesso d'insegnar la virtù per un falso rispetto umano, ma la retorica con cotesto insegnamento non averci che fare. Quei sofisti pertanto che professavano insegnar la virtù, per es. Prodico, erano per ciò stesso filosofi (sofista e filosofo infatti erano in origine nomi presso che equivalenti), e poichè della filosofia non era da far nessun conto, come Callicle aveva affermato fin da p. 484 C, perciò nessun conto era da fare neanche di costoro. Socrate per altro combatte la distinzione di Callicle, che gli uomini politici e pratici, dunque i veri retori, hanno sempre in bocca anche loro il bene e il miglioramento della città, sono dunque essi pure sofisti: retorica e sofistica non si scompagnano, ma sono una cosa sola.

(2) εἴπερ ἀληθῆ ἔλεγον. Confesso di non saper del tutto decidermi se sia prima o terza persona. 'Se ho detto il vero' [illegible]a benissimo, e cioè: se quanto abbiamo ragionato fin qui non

abbia ricevuto, come se, per esempio, dal maestro di ginnastica ha imparato a correre, potrebbe darsi forse che gliene frodasse la riconoscenza, se il maestro glielo anticipasse e pattuita con lui la mercede, di mano in mano che gli dà l'arte cursoria, non avesse cura di farsi dare il denaro. Non è infatti, credo io, con l'andar piano D
che gli uomini commettono ingiustizia, ma con l'ingiustizia. O ti pare?

Callicle. Veramente.

Socrate. Dunque se uno leva via precisamente questa cosa, la ingiustizia, non è nessuna meraviglia se egli non ne abbia più a patire; ma anzi costui solo potrà con sicurezza anticipare il beneficio, sempre che veramente uno sappia fare gli altri buoni. Non è così?

Callicle. Ne convengo.

76. *Socrate.* Per questo dunque, com'è naturale, dare dei consigli su tutto il resto, e farseli pagare, come sul costruir case o sulle altre arti, non è niente di male. E

Callicle. È evidente.

Socrate. Ma su questa cosa invece, in che modo uno possa diventare buono veramente e amministrare ottimamente la propria casa o la propria città, è fuori di questione che è brutto non voler dar consigli se non si paga prima denaro. È così?

Callicle. Sì.

Socrate. E il perchè di ciò è evidente che è questo, che tra tutti i benefici questo solo è quello che fa sì che il beneficato desideri di ricambiare, così che pare sia anche un buon segno se chi ha fatto un tal beneficio ne riceve il ricambio, e se no, no. Vero che la è così?

Callicle. Così, certo.

---

s'impugna: ma sta bene anche 'se dicevano il vero', e cioè: se sul serio si impegnavano d'insegnare la giustizia. Propendo per questa seconda interpretazione, come quella che mette in maggior rilievo l'intima contraddizione del proceder di costoro: sarebbe del resto sempre il concetto fondamentale che si richiama anche poche linee dopo: εἴπερ τῷ ὄντι δύναιτό τις ἀγαθοὺς ποιεῖν.

Socrate. Ora a quale dunque delle due maniere di servir lo Stato intendi esortarmi? Definiscimi. Quella di adoperarmi a tutt'uomo acciò gli Ateniesi divengano quanto è possibile ottimi, come fa il medico, o di esser loro servizievole e andare ai versi loro? Dimmi la verità, o caro Callicle; poichè è giusto che, come hai cominciato a parlar liberamente con me, abbia a continuare sino in fondo a dir ciò che pensi. Ed ora parla chiaro e francamente.

Callicle. Dico dunque che devi essere servizievole. B

Socrate. Ad essere piaggiatore tu m'inviti dunque senz'altro?

Callicle. Se però ti piace essere la preda dei Misi (1), caro Socrate.... chè se non fai questo....

Socrate. Non ripetere ciò che hai già detto tante volte, che mi potrà uccidere chiunque vorrà, — acciò io di nuovo non ti risponda, sì, ma essendo egli malvagio me che sono buono — o che mi spoglierà, se ho qualche cosa, acciò io di nuovo non dica, sì, ma non saprà giovarsi C di ciò ⟨che mi torrà⟩ e come ingiustamente mi ha spo-

---

(1) Il testo è certo corrotto: a Socrate che aveva rimproverato Callicle di esortarlo a farsi adulatore (κολακεύσαντα ἄρα με... παρακαλεῖς;) Callicle risponde εἴ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖν, dove tra καλεῖν e παρακαλεῖς è affinità di suono e non di senso. « Si mavis, o Socrates, Mysus vocari » traduceva il FICINO, ma per un tal senso, che poi sodisfa ben poco, non καλεῖν, ma καλεῖσθαι si dovrebbe leggere. Di tante interpretazioni ed emendamenti che furono proposti, ancora i più sodisfacenti credo siano quello del CORNARIO: εἰ μή σοι Μυσῶν γίγνεσθαι ἥδιον λείαν, e quello del CASAUBONO: εἰ μή σοι Μυσῶν γε ἥδιον εἶναι λείαν: si potrebbe, io credo, anche fare a meno del μή e intendere ironicamente: « se poi ti piace esser lo zimbello dell'ultima canaglia.... » con aposiopesi. I Misii erano ritenuti gente di nessun conto ed esser l'ultimo dei Misii era proverbio divulgatissimo: ai luoghi che si sogliono citare aggiungi ora CERCIDA (*Pap. Oxyrh.* 1082 fr. I, v. 22). Ma un altro proverbio rincarava la dose, ed era « esser preda dei Misii », Μυσῶν λεία. Ora poichè il *Glossario* di TIMEO registra λεία come voce platonica e in Platone altrove non la c'è, questo appunto pare per essa il luogo adatto; certo l'emendamento dà un senso ottimo.

gliato così ingiustamente userà ciò che ha preso, e se ingiustamente, turpemente e se turpemente, malamente.

77. *Callicle.* Come ti tieni sicuro, si direbbe, caro Socrate, che non ti sia per toccar nulla di tutto ciò, quasi che abitassi fuor del mondo, e non potessi esser tratto in tribunale poi da qualcuno del tutto malvagio e di niun conto!

Socrate. Uno scemo veramente dovrei essere, o Callicle, se non credessi che in questa città a chi che sia possa
accadere che che sia; questo io so per altro assai bene D
che se io sarò portato in tribunale a mettere in pericolo qualcuna di coteste cose che tu dici, un malvagio dovrà essere colui che mi ci porta; perocchè nessun buono vi porterebbe mai chi non ha commesso ingiustizia. E non sarà niente di strano se ne dovessi morire. E vuoi che ti dica perchè m'aspetto questo?

Callicle. Sì, davvero.

Socrate. Io credo di essere dei pochi Ateniesi, per non dir il solo, a tentare la vera arte politica e il solo a praticarla di quelli d'ora (1). Ma poichè non per divertire
io dico sempre i discorsi che dico, ma cercando il me- E
glio e non il piacevole, nè voglio fare quello che tu mi consigli, che son vanità, non avrò che rispondere in tribunale. E torniamo a quel discorso che io facevo con Polo. Poichè io sarò giudicato come potrebbe esserlo un medico davanti ai fanciulli accusandolo un cuoco. Pensa infatti come potrebbe difendersi un tale uomo accusato tra costoro, se altri lo accusasse e dicesse per esempio così: — costui, o fanciulli, vi ha fatto del male,
vi rovina voi e i vostri compagni più piccoli; costui 522
tagliando e bruciando e mettendovi a stecchetto e angustiandovi, vi fa disperare, vi dà pozioni amarissime, vi costringe a patir fame e sete, non come me che vi imbandivo sempre tanti manicaretti d'ogni sorta. Che cosa credi che, colto in questo guaio, il medico avrebbe da dire? O se dicesse la verità, — cari fanciulli, io ho fatto

(1) ⟨Cfr. *Apol.*, pp. 30 D-31 C.⟩

tutto questo per la vostra salute — che grida credi gli griderebbero addosso cotesti giudici? Da salire al cielo?

Callicle. Probabilmente; si può credere.

Socrate. Non credi dunque ch'egli sarebbe nella maggiore impossibilità di trovar cosa dire? B

Callicle. Certamente.

78. *Socrate.* Questo pertanto io so che anche a me toccherebbe, se dovessi presentarmi al tribunale. Poichè io non avrò da citar loro nè piaceri che io abbia loro procacciato — di quelli che costoro tengono per benefici e vantaggi, mentre io non invidio nè quelli che li porgono, nè quelli a cui sono pôrti; — e se alcuno dicesse che io corrompo i giovani facendoli perplessi e dico male dei vecchi usando parole amare e in privato e in pubblico, non saprò rispondere nè la verità, e cioè C che io lo faccio giustamente, e per il vostro interesse, o signori giudici, nè alcun'altra cosa: talchè probabilmente mi toccherà ciò che vorrà toccarmi.

Callicle. E ti pare, o Socrate, che sia una bella cosa un uomo in tal condizione nella propria città e incapace di aiutarsi?

Socrate. Purchè gli resti, caro Callicle, quella tal cosa sola, come più volte mi hai consentito; se cioè egli si sia procacciato questa difesa, di non aver, nè rispetto agli uomini D nè rispetto agli Dei, nè detto nè operato nulla d'ingiusto: questo è infatti il soccorso di se stessi che più volte abbiamo consentito esser ottimo. Se pertanto qualcuno mi convincesse che questo soccorso io non son capace di recarlo nè a me nè ad altri, mi dovrei veramente vergognare, sia che fossi confutato davanti a molti sia che davanti a pochi, sia che solo e da me solo, e se per questa incapacità io dovessi morire, me ne dorrei. Ma se per deficenza di retorica piaggiatrice io morissi, E io so che mi vedresti sopportare la morte facilmente. Poichè il morire per se stesso nessuno lo teme, se non sia del tutto irragionevole e vile, ma teme il commetter ingiustizia. Con l'anima infatti carica di molte iniquità andare all'Ade, è l'estremo d'ogni male. E se t'è a grado,

che la è proprio così te lo voglio mostrare con un racconto (1).

Callicle. Ma poichè anche il resto l'hai finito, finisci questo pure.

79. *Socrate.* Ascolta dunque, come si suol dire, un bellissimo racconto, che tu prenderai bensì per una fiaba, ma per me è storia fatta. Poichè ciò che sono per dire te lo do per vero. Come dice Omero, si divisero il dominio Zeus, Poseidone, e Plutone (2), poscia che l'ebbero ereditato dal padre. C'era pertanto per gli uomini questa legge al tempo di Crono, e ancora dura fra gli Dei, che quale degli uomini avesse passato la vita giustamente e santamente, come moriva, partitosi di qui abitasse le isole dei beati pienamente felice e fuori d'ogni male, e quello che ingiustamente ed empiamente andasse al carcere della punizione e della giustizia che chiamano Tartaro. I giudici di queste cose al tempo di Crono ed anche subito dopo che Zeus gli fu succeduto nel governo erano vivi e giudicavano di vivi in quel giorno stesso in cui questi dovevano morire. Si giudicava perciò male. Ora e Plutone e gli altri ispettori che venivano dalle isole dei beati riferivano a Zeus che e qui e là si presentavano loro spesso gente immeritevole. Disse pertanto Zeus: ma io farò che questo non succeda. Poichè ora le sentenze sono date male: i giudicandi infatti li si giudica vestiti, chè li si giudica vivi. Per tal modo molti, diceva lui, che hanno anime mal-

523 B C

(1) Qui λόγος ha il senso di narrazione storica o leggendaria: i primi storici si chiamarono infatti *logografi.* Poco più oltre, in contrapposizione a μῦθος, il senso è un pochino diverso: è la realtà e fino a un certo punto anche il ragionamento in contrapposizione alla favola.

(2) Cfr *Il.* XV, 187 sgg. Con questo mito dell'oltre tomba si confrontino quello del *Fedone* e quello della *Repubblica*, il quale ultimo è a questo molto simile, ma più ampio e per ogni aspetto più elaborato. Giustamente osserva J. A. STEWART, *The myths of Plato,* p. 132, che la dottrina della Divina Commedia quanto alle punizioni, e in ispecie alla purgazione, non deriva dallo spirito ebraico, ma dalla filosofia di Platone.

vage sono avvolti in corpi belli e in ricchezze e nobiltà, e, quando è il momento del giudizio, vengono per loro molti testi ad attestare che sono vissuti giustamente: dalla lor parte poi i giudici e restano sbalorditi da costoro, e insieme essi pure giudican vestiti, avendo come un velo dinanzi alla loro anima gli occhi e le orecchie e tutto il corpo: tutto ciò è d'impedimento per loro, gli indumenti loro e quelli dei giudicati. Innanzi tutto per tanto, disse, bisogna finirla che abbiano a preveder la propria morte; poichè ora la san prima; e questo l'abbiamo già detto a Prometeo che lo faccia cessare (1). Poi si E
dovranno giudicare tutti nudi. E il giudice deve essere nudo, cioè morto, e con l'anima stessa deve esaminare l'anima stessa di ciascuno appena morto, deserto di tutte le parentele e lasciati sulla terra tutti quelli altri ornamenti, se la sentenza ha da esser giusta. Io pertanto conosciuto ciò prima di voi ho già costituito a giudici i miei figli, due dell'Asia, Minosse e Radamante, e uno, Eaco, dell'Europa. Questi dunque, quando ⟨costoro⟩ siano morti (2), li giudicheranno sul prato nel trivio dal quale si partono le due vie, l'una per le isole dei beati, l'altra per il Tartaro. E quelli dell'Asia li giudicherà Radamante, ed Eaco quelli dell'Europa: a Minosse poi darò il privilegio di dare il voto decisivo, ove gli altri due fossero in dubbio, acciò il giudizio sul viaggio che quelli avran da fare sia il più giusto.

80. Questo è, o Callicle, quello che ho sentito, e ho fede che sia vero. E da questi discorsi io argomento press'a poco questa conseguenza. La morte non è altro, com'io ritengo, che lo scioglimento di due cose, dell'anima e del corpo, l'uno dall'altra. Or quando siano adunque tra loro disciolte, ciascuna conserva il suo modo di essere

(1) Anche in ESCHILO, *Prom.* 248 sgg., Prometeo provvede a togliere agli uomini questa previsione.

(2) ἐπειδὰν τελευτήσωσι grammaticalmente pare sia detto di Eaco e Radamante, ma il senso consiglia riferirlo ai giudicandi.

non troppo meno di quando l'uomo era vivo; e il corpo
le caratteristiche sue e i segni delle cure e delle soffe-
renze tutti manifesti. Se, per esempio, il corpo di uno
da vivo era grande o per natura sua o per la nutrizione C
o per tutt'e due, di costui quando sia morto sarà grande
anche il cadavere, e se grasso, grasso anche morto, e
così per il resto; e ancora se uno aveva per uso di por-
tar lunghi i capelli, chiomato sarà anche il cadavere; e
ancora se uno era stato frustato e aveva da vivo sul
corpo i segni, cicatrici della sferza o di altre ferite, anche
il corpo del morto si può vedere che le ha; e se uno
vivo avea le membra rotte o contorte, questo stesso si
vede anche nel morto. In una parola come uno aveva D
predisposto fosse il suo corpo da vivo, così o totalmente
o in massima parte si riconosce anche dopo che è morto,
per un certo tempo. Or questo stesso credo io, o caro
Callicle, avvenga anchè per l'anima: si vede tutto mani-
festo nell'anima, quando sia spogliata del corpo, e le sue
caratteristiche naturali e le note altresì che dalle occu-
pazioni in opere diverse l'uomo in essa abbia impresse.
Quando giungono pertanto innanzi al giudice, quelli
dell'Asia innanzi a Radamante, Radamante li ferma e E
considera l'anima di ognuno, senza sapere di chi sia, e
spesso capitandogli quella del Gran Re o di qualsiasi
altro signore o potentato non trova in essa nulla di sano,
ma la vede frustata e piena di sfregi per gli spergiuri
e per l'iniquità di cui ciascuna azione dell'uomo stro- 525
finata ⟨per così dire⟩ sull'anima sua vi lasciò il tratto,
e ogni cosa contorta dalla falsità e dall'improntitudine,
e niente di diritto, per esser cresciuta senza verità; la
vede insomma piena di dismisura e di bruttura per la
licenza, per la lussuria, per l'insolenza, per l'intempe-
ranza degli atti suoi; e vistala così la manda inonora-
tamente dritto dritto sulla strada del carcere dove andrà
a patire le pene che le spettano.

81. Or ciascuno che sconta una pena da altri punito giu-
stamente s'addice che o diventi migliore e se ne giovi, B
o serva di paradimma per gli altri, acciò vedendolo sof-

frire ciò che soffre n'abbian paura e diventino essi mi-
gliori. Vi sono pertanto di quelli che se ne avvantag-
giano e pagano la pena imposta loro dagli dei e dagli
uomini, e sono quelli che commettono peccati medica-
bili: a ogni modo il vantaggio loro l'ottengono per
mezzo di doglie e sofferenze sia qui sia nell'Ade; chè
dall'iniquità non si può liberarsi in altro modo. Ma quelli C
che commisero iniquità estreme e per queste iniquità
divennero insanabili, di costoro si fanno i paradimmi; e
questi a sè nulla giovano, come insanabili ch'eglino
sono, ma se ne giovano altri, quelli che li vedono per
i loro peccati patire in eterno i patimenti più grandi,
più dolorosi e più spaventosi, veramente paradimmi ap-
pesi nel carcere dell'Ade, spettacolo e avvertimento a
quei peccatori che continuamente vi arrivano. Dei quali
io dico che uno dovrà essere anche Archelao, se Polo D
dice il vero, e ogni altro che sia tiranno in simil modo.
E credo anche che i più di codesti paradimmi sian
dati dai tiranni e dai re e dai potenti e da coloro che
trattano le cose dello Stato; questi infatti per la li-
cenza che ne hanno commetton ⟨più facilmente⟩ le
colpe più gravi e più nefarie. E ne è lor testimonio
anche Omero, perocchè re e potentati fece egli coloro
che nell'Ade son puniti in sempiterno, e Tantalo e Si- E
sifo e Titio. Tersite invece e se c'era alcun altro malvagio
privato, nessun poeta ha detto mai che fosse oppresso
da terribili castighi, come insanabile: chè neanche po-
teva, io credo, ⟨far molto male;⟩ ed era anche perciò
più felice di quelli che potevano. Certamente, caro Cal-
licle, dai potenti provengono anche i grandi scellerati. 526
Nulla impedisce, è vero, che anche tra questi si diano
degli uomini buoni, e degni d'ammirazione sono quelli
che si danno; ma però è difficile, o Callicle, e merita assai
lode chi venuto in grande licenza di far torto passi tutta
la vita giustamente. Ne nasce bensì qualcheduno di co-
storo, poichè anche qui ve ne furono e anche altrove, e
credo che ve ne saranno anche in avvenire di buoni e
bravi in questa virtù di amministrare giustamente ciò B

che altri affidi loro; e uno vi è stato molto in onore anche presso gli altri Greci, Aristide di Lisimaco: ma i più dei potenti, amico mio, sono malvagi.

82. Come dicevo dunque, allorchè Radamante afferri uno di costoro, niente altro su di lui egli sa, nè chi sia nè di chi figlio, ma sa che è un malvagio. E poichè egli questo conosce lo manda nel Tartaro facendogli un segno se gli paja sanabile o insanabile. E quello giunto là sof- C
fre ciò che gli spetta. E talvolta invece vedendo un'altr'anima vissuta santamente e in compagnia della verità, anima d'un privato o di chi che altri sia, e sopra tutto, dico io, caro Callicle, di filosofo che ha badato ai fatti propri e non si è dato un gran da fare nella vita, ne è preso d'ammirazione e la manda alle isole dei beati. E questo stesso fa Eaco; e l'uno e l'altro ha una verga e fa giustizia: Minosse invece siede e sta a guardare avendo egli solo un aureo scettro, come l'Ulisse di Omero dice D
averlo visto

Che avendo un aureo scettro rendeva ragione ai defunti (1).

Io pertanto, o Callicle, da questi discorsi mi son lasciato persuadere e mi studio come io possa mostrare l'anima mia al giudice più sana possibile. Lasciàti dunque andare gli onori della maggior parte degli uomini, indagando la verità procurerò d'essere quanto è da me migliore veramente e vivere così e, quando io muoja, morire. Ed E
esorto altresì gli altri tutti, per quanto è in poter mio, e te pure invito in ricambio a questa vita e a questa gara, la quale io affermo valer meglio di tutte le altre gare di qui, e ti rinfaccio che non sarei capace di difenderti quando venga per te quel processo e quel giudizio di che ora dicevo, ma presentandoti al giudice tuo il figlio d'Egina, com'egli ti abbia afferrato e ti trascini, tu 527
starai là a bocca aperta come stordito non meno di me qui, e forse qualcuno ti percoterà ignominiosamente sulla guancia e ti caricherà di vituperio.

(1) (Hom. *Od.* XI, 569.)

Or questo a te probabilmente parrà sia detto come una fiaba di qualche vecchierella e lo disprezzerai; e non sarebbe affatto meraviglia che altri disprezzasse queste cose, se cercando dove che sia ne potessimo trovare altre migliori e più vere. Ma ora tu vedi che essendo in tre voi, che siete i più savi dei Greci d'ora, tu B
e Polo e Gorgia, non sapete dimostrare che si debba vivere altra vita che questa, la quale ci appare esser utile anche laggiù; e tra tanti discorsi, confutati gli altri, questo solo resta saldo, che si ha da guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal riceverla, che sopra ogni cosa l'uomo deve curare non di parer buono, ma di esser tale, e in privato e in pubblico, che se finalmente qualcuno sgarri in qualche cosa, lo si ha da punire, e questo è il bene secondo, dopo l'esser giusto, il C
diventarlo e con l'esser castigato pagare la pena; e ogni sorta di piaggeria, e rispetto a sè e rispetto agli altri e rispetto a pochi e rispetto a molti, la si ha da fuggire; e della retorica si ha da usare sempre a fin di giustizia come di ogni altra cosa qualsiasi.

83. Dammi retta dunque e seguimi qui dove giunto che sia sarai felice e mentre tu viva e dopo morto, come il ragionamento ci dimostra. E lascia pure che altri ti D
spregi come insensato e ti bistratti se voglia, e, sì per Zeus, stando tu saldo ti colpisca pure con quello schiaffo ignominioso; poichè non patirai nulla di grave, qualora veramente tu sia bello e buono e nell'esercizio delle tue virtù. E poi quando in comune ci saremo così esercitati, allora sì, se ci parrà convenirsi, ci applicheremo alle cose politiche, o qualunque altra cosa ci parrà, allora delibereremo essendo migliori a trovar consigli che non ora. Perocchè è turpe stando noi così come ora si vede che stiamo, per giunta imbaldanzire come fossimo un gran che, noi che non siamo mai dell'opinione medesima sulle cose medesime, e questo sulle cose della maggior im- E
portanza: a tal segno siam giunti di sciocchezza. Come di una guida pertanto serviamoci del ragionamento che or ci si è rivelato, il quale ci dimostra che questo è il

miglior metodo di vita, praticar la giustizia e le altre virtù e così vivere e morire. Questo dunque seguiamo ed invitiamo gli altri a seguir questo, non quello là in cui tu fidando mi invitavi. Chè non val proprio niente, caro Callicle (1).

(1) ⟨E nel *Fedone*, p. 107 C-D, similmente Socrate dice: « Se dunque l'anima è immortale, ha bisogno di grande cura non soltanto per questo tempo che chiamiamo vita, ma per tutto quanto il tempo; e veramente sarebbe grave pericolo il trascurar l'anima. Chè se la morte fosse dissoluzione del tutto, i malvagi ne guadagnerebbero, in quanto che sarebbero con la morte liberati dal corpo e dalla pravità insiem con essa anima: ma poichè l'anima ci appare immortale, non resta scampo veruno dai mali, nè altra salvezza all'infuori che essa diventi ottima e sapientissima ».⟩

INDICE


DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA E TRADIZIONE CLASSICA LINGUISTICA

FINITO DI STAMPARE IN EMPOLI
IL 20 MARZO 1947, CON I TIPI
DELLO STABILIMENTO TIPOGRAFICO
DELLA S. T. E. T. - FIRENZE